ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ

sextopiso

Giorgio

Colli

La naturaleza ama esconderse

GIORGIO COLLI (Turín, 1917-1979) enseñó filosofía antigua en la Universidad de Pisa y dirigió, junto con Mazzino Montinari, la edición definitiva de las obras completas de Friedrich Nietzsche. Otro de sus proyectos importantes, aunque inconcluso, fue *La sabiduría griega*, edición y traducción de los fragmentos de los filósofos presocráticos, que se vio interrumpida por su muerte. Entre sus obras más destacadas se encuentran *Filosofía de la expresión*, *El nacimiento de la filosofía*, *Después de Nietzsche* y *La sabiduría griega* (en tres tomos). Además de *La naturaleza ama esconderse*, Sexto Piso publicó *Zenón de Elea* (2006), y próximamente publicará *Gorgias y Parménides* y *Platón político*.

La naturaleza ama esconderse

ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ

Giorgio Colli

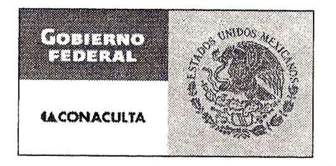
Edición
Enrico Colli

Nota y traducción del italiano
Miguel Morey

La naturaleza ama esconderse

ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ

Giorgio Colli





Título original
La natura ama nascondersi

Primera Edición: 2009

Traducción
Miguel Morey

Coedición:
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Dirección General de Publicaciones
Editorial Sexto Piso

San Miguel # 36
Colonia Barrio San Lucas
Coyoacán, 04030
México D.F., México

www.sextopiso.com

Dirección General de Publicaciones
Avenida Paseo de la Reforma 175, Col. Cuauhtémoc
C.P. 06500, México D. F.

www.conaculta.gob.mx

Diseño
Estudio Joaquín Gallego

ISBN Sexto Piso: 978-607-7781-01-1
ISBN conaculta: 978-607-455-256-0

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

NOTA DEL EDITOR

ENRICO COLLI

La primera edición de este libro, *Physis kryptesthai philei*, es de 1948: fue publicada por Giorgio Colli en una tirada forzosamente restringida a quinientos ejemplares, que conocerían una difusión bastante limitada aparte de los lectores especialistas.

El libro representaba entonces el trabajo y el pensamiento de diez años (desde 1939) y, por su carácter «científico», le valió a mi padre la libre docencia, y tras ella el encargo de la enseñanza de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de Pisa.

Physis kryptesthai philei fue un estudio muy innovador en el seno de las interpretaciones del pensamiento griego: en él está presente ya una impugnación de la perspectiva interpretativa corriente según la cual existe un progreso desde los presocráticos hasta Platón y Aristóteles; impugnación que mi padre enriqueció y radicalizó en sus obras posteriores, de modo especial en *La sapienza greca*.

Tras el primer capítulo de introducción general al «ambiente griego», el libro se compone de tres partes, diferentes por su carácter y objeto. La primera, que comprende los capítulos II y III, está dedicada al examen de Teofrasto y Aristóteles en tanto que fuentes indirectas de los presocráticos y, en particular, a la reconstrucción del primer libro de las *Opiniones de los físicos* de Teofrasto (y los resultados alcanzados serán utilizados casi en su totalidad en la edición de los fragmentos de Teofrasto, en el volumen segundo de *La sapienza greca*), y al análisis crítico de la interpretación aristotélica. El comienzo es arduo para un lector no especialista, pero la conclusión de esta primera parte es digna de señalarse: «Todas las investigaciones hechas hasta ahora no tienen para nosotros una

importancia esencial, sirven casi solamente para despejar el camino con la finalidad de captar a los presocráticos a través de sus propias palabras» (pág. 137).

Tras el capítulo IV, dedicado a la cronología de los presocráticos, la parte central del libro (capítulos V, VI y VII) se refiere a los tres «sabios» de mayor relevancia, Parménides, Heráclito y Empédocles, mientras que la parte final está dedicada a Platón, y constituye el único texto extenso que Colli dedicó a la «esfinge».

Hemos querido «facilitar» esta segunda edición que proponemos a los lectores añadiendo la traducción de muchos pasajes que aparecían solamente en griego en la primera edición.

Para llevar a cabo este trabajo he utilizado, cuando existían y era posible hacerlo, las traducciones de Colli, especialmente las de *La sapienza greca*. En las traducciones nuevas y en la adaptación de las ya existentes, me he atenido a la interpretación de los pasajes dada en el texto. Todas las traducciones añadidas respecto de la primera edición van entre comillas, después del pasaje original o, cuando el texto ya ha sido citado, ocupando su lugar. Las pocas traducciones que estaban ya presentes en la edición original van siempre en cursiva.

En algunos casos, allí donde se presuponía el conocimiento del original griego por parte del lector (señalado mediante puntos suspensivos), he creído oportuno dar la cita íntegra, o bien en griego, o bien, como es más frecuentemente el caso, sólo su traducción: estos añadidos se recogen siempre entre corchetes.

La última nota del capítulo II, añadida en la primera edición probablemente en el último momento, se ha integrado en el texto (desde la actual pág. 91 hasta el final del capítulo).

Además, he controlado y uniformado, y en algunos casos puesto al día, las citas de los autores modernos (véanse las siglas y abreviaturas) y añadido índices de fuentes y de nombres para hacer más fácil la consulta.

Le agradezco a Dario Del Corno la ayuda prestada en el curso del trabajo.

NOTA DEL TRADUCTOR
MIGUEL MOREY

Comenzamos a saber de Giorgio Colli a raíz de la monumental empresa de edición de las obras completas de F. Nietzsche, llevada a cabo junto con M. Montinari, y por la que se puso por vez primera a disposición de los estudiosos la totalidad de los escritos filosóficos de un pensador tan fundamental para nuestro tiempo como objeto de manipulaciones múltiples por parte de sus albaceas. Según es sabido, la decisión de publicar íntegros los fragmentos póstumos de Nietzsche, tratando de restituirlos en su orden cronológico (con la consiguiente desaparición de una presunta «obra», *La voluntad de poder*, objeto de atención privilegiado de toda una generación de intérpretes, de Heidegger a Deleuze), fue y sigue siendo una decisión controvertida, cuyas consecuencias han sido sin embargo terminantes para las generaciones posteriores de lectores del filósofo alemán.[1]

Comenzamos a saber a partir de ahí que Giorgio Colli, profesor de Filosofía Antigua en la Universidad de Pisa, tenía a sus espaldas una larga tarea como editor. Primero como di-

1 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, De Gruyter, Berlín/Nueva York 1967 y ss. [trad. francesa en Gallimard, París; trad. italiana en Adelphi, Milán]. Dos obras de Colli son resultado directo de este trabajo de edición: *Dopo Nietzsche* [Adelphi, Milán 1974; trad. cast. de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona 1978], una suerte de dietario en el que se recogen las intuiciones de un filósofo editor que ha ido leyendo a Nietzsche de su puño y letra, acompasándose con el itinerario de su pensamiento línea a línea durante largos años y años. Y *Scritti su Nietzsche* [Adelphi, Milán 1980; trad. cast. de Romeo Medina, Pretextos, Valencia 2000], donde se recopilan los prólogos que Colli fue redactando para la traducción italiana de las principales obras de Nietzsche así como de buena parte de sus fragmentos póstumos, ofreciendo para cada uno de ellos un nítido diapasón de lectura.

rector de la colección *Classici della filosofía* (Einaudi, Turín, a partir de 1950), donde publica la primera traducción íntegra al italiano del *Organon* de Aristóteles (1955) o una nueva versión de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant (1957). Fue responsable luego, desde 1958 hasta 1965, de la *Enciclopedia di autori classici* (Boringhieri, Turín), donde publicó un total de noventa títulos, tratando de acoger en difícil armonía las obras canónicas del saber occidental y el oriental, desde sus orígenes arcaicos hasta la modernidad.[2] Finalmente, la muerte le sorprenderá en 1979 mientras está preparando el tercer volumen (dedicado a Heráclito, y ultimado para la imprenta por Dario Del Corno en 1980) sobre un total programado de once, de otra empresa excesiva, *La sapienza greca*, una edición crítica de los textos de los filósofos presocráticos, de nuevo siguiendo criterios tan rigurosos como polémicos.[3]

Fue sin embargo la aparición de *Filosofia dell'expressione*, en 1969, la que acabó por componer entero el enigma de su perfil.[4] Y es que ahora quien habla ya no es el helenista erudito

2 Los prólogos que redactó para esta colección, que abarca un abanico de nombres abrumador —de los fragmentos órficos hasta Freud, de las *Upaniṣads* antigua y media hasta Dostoievski, pasando por Platón, Newton, Nietzsche o Einstein—, se recogieron posteriormente en el texto *Per una enciclopedia di autori classici*, Adelphi, Milán 1983; trad. cast. de Pilar Giralt, con el título *Enciclopedia de los maestros*, Seix Barral, Barcelona 2000.

3 G. Colli, *La sapienza greca*, 3 vols., Adelphi, Milán 1977-1980; trad. cast. del primer y segundo volúmenes de Dionisio Mínguez, Trotta, Madrid 1995/2008. Como apéndice a la presente edición se incluye un índice de fuentes y su concordancia con *La sapienza greca*, y en el caso del capítulo sobre Heráclito se ha insertado la numeración utilizada por Colli, entre corchetes, tras la habitual de DK [H. Diels, W. Krantz, *Die Fragmente der Vorskratiker*, 3 vols., Weidman, Berlín 1934-1937].

4 *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milán 1969; trad. cast. de Miguel Morey, Siruela, Madrid 1996. Por lo que al itinerario de Giorgio Colli se refiere resulta de gran utilidad el inteligente texto de Federica Montevecchi, *Giorgio Colli, una biografia intellettuale*, Boringhieri, Turín 2004. Y para una lectura global de toda su obra, *Origen y decadencia del logos* (Anthropos, Barcelona 1993) de Narcís Aragay Tussell —autor también de la primera tesis doctoral sobre el filósofo, en 1989— sigue brindando una ayuda imprescindible.

y visionario, el sagaz intérprete de los recovecos más íntimos del pensamiento nietzscheano o el enciclopedista incansable, arrogante y generoso. Quien se presenta allí es un filósofo, un pensador de cuerpo entero que, sorprendiendo al pensamiento moderno en el acomodo satisfecho de su pretensión de conocimiento, le dirige a contrapié la más inquietante de las interrogaciones, la que cuestiona su conformidad con el presupuesto de que conocer es el nombre del juego que tiene lugar entre un *subjectum* sustancial y un objeto exterior, y que consiste precisamente en construir una representación [*Vorstellung*] mediante la que se legitima el juego entre ambos. La réplica de Colli a esta pretensión es lapidaria: nada puede comprenderse de lo que antaño se llamó *logos* acercándose a él con estas anteojeras; nada puede comprenderse entonces del desafío constitutivo del *logos* con el fondo originario de lo irrepresentable, el movimiento mismo de su génesis. Lejos de ser imagen mental de un objeto para un sujeto, la representación remite primero a un fondo irrepresentable —la pura inmediatez, y en esa misma medida, será más adecuado llamarla *expresión* que no representación—, un fondo del que se hace eco, y es según la medida de este eco como se abre la posibilidad, a un lado y a otro, de algo como un sujeto y de algo como un objeto.[5] Afirmar que el sujeto psicológico es el lugar y el fundamento de este movimiento será así indicio mayor del poco alcance del pensamiento moderno frente a las pretensiones arcaicas del *logos* —ni que sea porque todo cuanto puede saberse del sujeto sólo es posible en la medida en que

5 «La hipótesis de la expresión acaba por configurar el mundo de la apariencia, en su totalidad, como constituido por una trama de caminos convergentes que partiendo de una multiplicidad definida de puntos de inmediatez extra-representativa, tienden, por medio de otras tantas series expresivas, hacia una sola representación, que es su vértice concreto, objetivado, lo visible de la apariencia; y de caminos divergentes, que desde un único punto de inmediatez se esparcen en un número indeterminable de representaciones, cada una de las cuales puede propagarse en ulteriores series expresivas definidas» (*Filosofía de la expresión*, pág. 52 de la trad. cast.).

se hace de él un objeto para otro sujeto de un nivel superior, y así hasta el infinito...

Se trata de un todo otro juego por tanto. Desde la hipótesis expresiva, la pregunta que puede formularse al *logos* se abre obligadamente en dos caminos a partir del momento en que se toma a la inmediatez extra-representativa como punto de partida, pero dos caminos que son sin embargo uno y el mismo, el camino que sube y el camino que baja. En el punto en que ambos se separan, la inmediatez aparece, a la vez, como la primera expresión que balbucea lo que aún no tiene nombre, y también como la representación [*representatio*] última que señala ese más allá adonde no llega el discurso.

Ya en *La naturaleza ama esconderse*[6] encontramos una anticipación de este doble viaje del *eros* y la *philia*, y desde las primeras líneas: «Bello, sin reservas, es el amor por la verdad. Lleva lejos, y es difícil alcanzar el final del camino. Más difícil es sin embargo la vía de regreso, cuando se quiere *decir la verdad*. Querer mostrar la verdad desnuda es menos bello, porque turba como una pasión...». Y es que, por lo menos a partir de la publicación de *La ragione errabonda*,[7] ha quedado bien establecido que la visión que aquí se despliega será la que, perseverando paso a paso en ella durante años, acabará por permitir el magnífico vuelo especulativo de *Filosofía de la expresión*. Es en *La naturaleza ama esconderse* donde se decide cuáles son los problemas a los que se enfrenta toda decisión de pensar, histórica y filosóficamente, la génesis del *logos*: cuáles son las fuentes, quiénes los autores, qué fragmentos, qué ideas, qué términos son los decisivos... En definitiva, con qué se cuenta de fundamental realmente para pensar el problema. Por esta razón no son pocos los buenos lectores de Colli que afirman que éste es su libro más perfecto. Y casi basta con reparar un momento en el índice del texto para que se haga evidente la firmeza del movimiento que lo conduce, una decisión de encararse con lo esencial y sólo con lo esencial. Su arquitectura no puede ser más clara al respecto: tras una obertura filológica y tonal —*La Grecia de los filósofos*—, tres lecciones dedicadas a la cuestión

6 G. Colli, *La natura ama nascondersi — physys kryptesthai philei*, editada originalmente en Milán, en la tipografía del Corriere della Sera en 1948, fue reeditada posteriormente [Adelphi, Milán 1988] por el hijo del filósofo, Enrico Colli, responsable del Archivio Giorgio Colli de Florencia, quien está sentando las condiciones necesarias para que una recepción cabal y cumplida del pensamiento del filósofo comience a ser enteramente posible. Para las particularidades de esta reedición y demás detalles relevantes, véase su «Nota del editor», en el presente volumen.

7 G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Adelphi, Milán 1983. Con esta cuidadosa edición de sus escritos póstumos, que abarca de 1948 a 1977, comenzó su tarea de editor Enrico Colli. Se proseguirá con la publicación de los cursos universitarios, a partir de apuntes tomados por su discípulo Ernesto Berti, corregidos y anotados por el propio Colli: primero el correspondiente a 1964-1965, dedicado a Zenón de Elea (Adelphi, 1998; trad. cast. de Miguel Morey, Sexto Piso, México/Madrid 2006), al que seguirán los de Gorgias de Leontinos (curso 1965-1966) y Parménides de Elea (curso 1966-1967), también en Adelphi, en 2003 (trad. cast. en curso). A principios de 2007 aparece *Platone politico*, un sorprendente texto de 1937, cuando el pensador cuenta apenas veinte años y en el que trata nada menos que de abarcar el pensamiento político de Platón de una sola mirada. A partir de ahí, según el plan de edición previsto y siempre en Adelphi, le seguirán las siguientes entregas: *Filosofi sovrumani. Interiorità dionisiaca ed espressione apollinea in Grecia* (1939), donde, en estrecha afinidad con el joven Nietzsche, se avanza ya una caracterización de los pensadores presocráticos entendidos como auténtico *acmé* del pensamiento griego, y que junto al texto anterior, más una tercera parte dedicada a *Il problema della cronologia platonica* van a constituir el material de base para su *tesi de laurea* en Filosofía del Derecho, *Policità ellenica e Platone*, supervisada por Gioeli Solari y leída el 11 de julio de 1939. Estrechamente vinculados a esta problemática están los textos que se publicarán a continuación, *Ellenismo e oltre* (1939-1941 *circa*), que ya fueron objeto de una edición no venal a cargo de Stefano Busellato (Edizioni ETS, Pisa 2004), con motivo del congreso «Giorgio Colli. Incontro di studio a venticinque anni dalla sua morte» (Pisa, 25-26 de noviembre de 2004), organizado por el Centro Studi Colli-Montinari, texto del que existe una traducción al español, en el número dedicado a «Nietzsche y la política» por la revista *Res publica* (año IV, n.o 7, Murcia, enero 2001). Se publicarán seguidamente sus primeros cursos en Pisa, el de 1948-1949 dedicado a Empédocles, y el de 1949-1950, sobre el *Parménides* platónico, así como apuntes filosóficos varios correspondientes a los años 1936-1948, a lo que hay que añadir un volumen que recoge los fragmentos de una tragedia juvenil que llevaba por título *Empédocles* (*circa* 1938-1941).

de la transmisión aristotélica de la sabiduría arcaica y el problema de las Διαδοχαί, vínculos, fechas y fuentes. Luego, un retrato de los tres grandes sabios arcaicos: Parménides, Heráclito, Empédocles. Y finalmente, la figura de Platón glosada en tres actos, a tres distancias: primero, una mirada panorámica a la sucesión de sus escritos; luego, un plano minucioso de los diálogos cruciales de juventud: *Fedón*, *Fedro*, *Simposio*, sobre el telón de fondo de la gran crisis del *Gorgias*; y para terminar, una larga retrospectiva desde el *Parménides*, en la que se va cerrando cuanto se ha dicho hasta llegar a un punto final —*the rest is silence...*— que no tiene otra respuesta sino las primeras líneas con las que comienza el texto. Y todo ello, en cada caso, según un movimiento que es siempre el mismo: la mirada se aferra a unos pocos problemas filológicamente muy precisos para, haciendo palanca sobre ellos —*fulcro* es un término especialmente apreciado por Colli—, levantar una rendija en la opacidad charlatana que sepulta en la irrisión el antiguo camino del *logos*. Para hacer un poco de luz, simplemente. No cabe duda alguna de que la pretensión es ésa.

Quiere decirse con ello que las advertencias del traductor respecto de *Filosofía de la expresión*, valen también aquí, porque también aquí el problema no es tanto la aridez que atraviesa este texto de principio a fin, sino de algo más insidioso, más oculto: de los retos que por doquier le propone al lector. La palanca que Colli clava está ahí, es evidente, pero es la fuerza del lector la que debe dar la medida del peso que puede soportar el pensamiento. Colli lo pretende así, no hay duda —por eso, a cada pocas líneas, se despierta una trampa.

Toda cautela es poca, por tanto, conviene ir paso a paso. Tanto aquí como en *Filosofía de la expresión*, si atendemos al grano de su prosa, se hace evidente que Colli escribe ante todo para ser leído en voz alta, con ese tiempo cordial. Y tanto aquí como allí, según decíamos entonces: usa hasta la extenuación una forma de quiebro que la retórica latina normalizará bajo el nombre de «hipérbaton» (de *hyper-bainein*: «ir más allá», y merece la pena retener este significado originario: su forma

más frecuente en Colli es la inclusión en la frase de un inciso aclaratorio entre comas, cuyo sentido es indiscernible hasta que no se llega al punto que la cierra). Es el mismo procedimiento que, a otra escala, guía el encadenamiento de los diferentes parágrafos, en los que a menudo nos encontramos con que su clave de bóveda resulta por el momento enigmática, para acabar adquiriendo su plena inteligibilidad en un parágrafo posterior, unas páginas más adelante. Se hace evidente que Colli escribe para ser leído, pero para ser leído dos veces.

¿Escritura enigmática, pues? Sí, podría decirse así si retuviéramos el sentido originario de la palabra, tal como el propio Colli lo despliega en *El nacimiento de la filosofía*,[8] y la entendiéramos como un ensayo para colocar al lector ante la medida de su propia sabiduría, desafiando de este modo preciso los límites de su pensamiento, esclareciéndolos por tanto, e invitándole a ir más allá, mucho más allá de lo que aquí explícitamente se dice. En *Filosofía de la expresión* su prosa adoptará un semblante sapiencial, la de *La naturaleza ama esconderse* se entona en clave filológica, pero no por ello deja de ser su desafío el mismo, el de una prosa que avanza de enigma en enigma, paso a paso.

No hubiera sido legítimo entonces permitir que en la traducción se perdieran los enigmas por el camino, desplazando el plano en el que se enuncia lo dicho en el texto. No cabía convertir lo enigmático en explicativo, ni abaratando la complejidad del texto ni trufándolo con una secuela de notas que, en ambos casos, no harían otra cosa sino imponer como medida la fuerza que el traductor es capaz de hacer sobre la palanca de problemas que se apuntalan en el texto. No hubiera sido legítimo, pensamos. Y es también por ello por lo que se ha optado

8 *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milán 1975; trad. cast. de Carlos Manzano, Tusquets, Barcelona 1976. Véase el capítulo dedicado a «El desafío del enigma», y muy especialmente la lectura que Colli lleva a cabo del fragmento en el que Heráclito interpreta el enigma de los pescadores ante cuyo desafío sucumbió Homero, en el tramo siguiente, «El *pathos* de lo oculto».

por traducir lo más fielmente posible las versiones que da Colli de los fragmentos griegos que se citan, en lugar de acudir meramente a las traducciones ya establecidas en español. La versión que da Colli de los fragmentos griegos, por más controvertida que sea —y entendemos que el acompañamiento de los textos originales tiene como función precisamente esto, permitir la controversia— es siempre resultado de una videncia muy específica del pensamiento y el mundo griegos, y forma parte fundamental en tanto que tal de los enigmas que estas páginas proponen. Hacer desaparecer esta dimensión hubiera sido igual a convertir este texto en lo que no es, uno más entre tantos...

Por decirlo de un modo solemnemente ingenuo: lo que debe celebrarse de esta obra probablemente no sea la verdad inapelable de lo que enuncia. Sin duda se encontrarán aquí afirmaciones discutibles, y sin duda se discutirán no pocos de sus puntos de vista. Ojala que sea así, por más que lo que deba celebrarse al respecto no sea eso sino el que, después de haberlo leído, no es posible volver sobre los temas que aquí se tratan de la misma manera que antes. Y no precisamente porque se haga necesario repetir el punto de vista de Colli, sino porque se comienza a ver de otra manera, simplemente: como algo que hay que pensar de nuevo, de un modo diferente.

Hacer que esto sea posible es sin duda el mejor regalo que a día de hoy puede hacer un sabio.

L'Escala, enero de 2008

LA NATURALEZA AMA ESCONDERSE
ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ

A la memoria de Friedrich Nietzsche

PREFACIO

Bello, sin reservas, es el amor a la verdad. Lleva lejos, y es difícil alcanzar el final del camino. Más difícil es, sin embargo, la vía de regreso, cuando se quiere decir la verdad. *Querer mostrar la verdad desnuda es menos bello, porque turba como una pasión. Casi todos los buscadores de verdad han sufrido esta enfermedad, desde tiempos inmemoriales.*

Este libro se propone desvelar la verdad de unos hombres que han sabido esconderla desde más allá de tiempos inmemoriales, resistiendo a la insania, y evitando poner al desnudo toda la verdad. El sacrilegio lleva en sí mismo el castigo correspondiente, porque la verdad, en esta ebria y palpitante laceración, se presenta desarmada, incapaz de sostenerse ni de justificarse.

Sin embargo, la impiedad también es una purificación. El porvenir aparece despejado, no queda sino proteger la verdad, esconderla de nuevo. En realidad, así nos protegemos a nosotros mismos; porque ella permanece intangible en lo profundo, y no la daña ninguna palabra de las que ahora escribimos. La verdad nunca queda comprometida, todo lo que se dice a cuenta de ella puede ser falso e ilusorio.

Los estudios que vienen a continuación quieren ofrecer una interpretación de la filosofía griega, y a través de ella de toda la cultura griega. Una exposición ampliamente accesible hubiera debido dar un desarrollo demasiado extenso a la parte informativa. Hemos preferido suprimirla totalmente, dando a la obra una apariencia estrictamente técnica, y presuponiendo de este modo el conocimiento de las fuentes y de los modernos estudios históricos y filológicos generales en los diferentes campos de la civilización griega más antigua. Se encontrará una cierta desproporción en la extensión y la profundización científica de los diferentes argumentos. Ello se debe

a la necesidad de tratar de modo más dilatado los problemas menos elaborados y menos estudiados por la crítica, atendiendo apenas, por el contrario, a las muchas cuestiones que al día de hoy ya han sido desentrañadas; y también a nuestra intención de alternar en el curso de la investigación histórica miradas interpretativas sintéticas, que dejan implícitos numerosos detalles, con análisis filológicos muy minuciosos. La desorganización es tan sólo aparente, ya que a nuestro entender ambos aspectos son indispensables, precisamente en su fusión, para constituir una obra histórica cumplida.

Por ello hemos intentado limitar lo tratado a lo que es estricta contribución original. Y por ello también se han reducido al mínimo indispensable las referencias bibliográficas. La polémica está ausente, excepto en lo que atañe al desarrollo de las argumentaciones filológicas o a la propuesta de tesis históricas concretas, y es así por la sencilla razón de que, desde nuestra perspectiva, se han comprendido hasta hoy muy pocas cosas vitales de Grecia, fuera de lo que han dicho Nietzsche y Burckhardt.

I. LA GRECIA DE LOS FILÓSOFOS

I. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

El dato histórico primitivo, acción, palabra, figura, concepto, toda expresión humana en general, es un elemento individual. La investigación histórica, cualquiera que sea el campo de manifestaciones humanas al que se remita, tiende a suprimir la individualidad de estos datos mediante conceptualizaciones obtenidas gracias a procesos empíricos de abstracción o a la aplicación de esquemas racionales. El tiempo suministra la guía para tales generalizaciones y ordena los datos consiguientes. De este modo, el conocimiento histórico se reduce a una concatenación mecánica o finalista que se aplica a las expresiones humanas desde el exterior, tratándolas como términos conocidos. En realidad, un dato histórico, que es un dato lejano en el tiempo, nos es incomprensible a primera vista, y sucede lo mismo, en menor medida, con una expresión muy alejada en el espacio. De lo que se trata entonces es de reducir los datos históricos a los términos claros de expresiones explícitas a nuestro alcance. Éste es el cometido específico de la filología, salvar la individualidad del dato, aislándolo en aquellas determinaciones que siguen siendo perceptibles. De este modo, la expresión humana se convierte en material directo para la filosofía, y constituye así una parte relevante de aquel objeto universal del que el filósofo debe extraer su visión del mundo. Sin embargo, el filólogo no cumple con su papel, porque, como el historiador, ve en el dato mismo algo enteramente acabado, que en su caso no ordena en el tiempo sino que analiza conceptualmente esclareciendo sus elementos, pero sin acercarse a una comprensión individual. Es

algo natural, por otra parte, ya que la heterogeneidad que separa una expresión familiar de una expresión histórica no puede ser superada analíticamente, tan sólo puede encontrar resolución a través de un término común que imponga una conexión más allá de la aparente extrañeza. El interés que sentimos por una expresión humana del pasado no se puede explicar por el puro impulso llamado científico —entonces, la heterogeneidad en cuestión quedaría unificada simplemente por la universalidad del conocimiento, y, por tanto, de las facultades expresivas del hombre en su aspecto formal— en la medida en que el tal interés no puede llamarse indiferenciado ni cuantitativa ni cualitativamente. El dato histórico es expresión de una interioridad humana: sólo éste puede ser el elemento común buscado. Cuando una persona con la que compartimos una amistad de muchos años dice cierta palabra en determinadas circunstancias, sabemos cuál es su interioridad. Tan sólo una expresión de esta clase es útil al filósofo; para que pueda extender la experiencia limitadísima y fundamentalmente uniforme que le presenta su ambiente inmediato, necesita transformar los datos históricos en expresiones de ese tipo.

Tenemos de este modo una perspectiva metodológica concreta para estudiar el pasado en la que lo decisivo es ante todo la afinidad interior suscitada por una expresión lejana. Este primitivo momento interior, aunque tenga ya determinaciones, como una intensidad, un cierto colorido, una cualidad vital, debe ser, sin embargo, verificado y aclarado mediante el análisis del dato singular (*filología*) y de sus vínculos con el resto de datos que constituyen su ambiente (*historia*). Filología e historia ya no son entonces unos complejos formales de relaciones que buscan en vano en sí mismas un contenido sobre el que apoyarse, sino los instrumentos indispensables para la aludida reducción de los datos históricos a expresiones en las que la interioridad primitiva aparezca evidente. De este modo se conserva la inconfundible individualidad originaria de la expresión humana, la única que está viva. Alcanzar esa meta es muy difícil, captarla por completo casi puede decirse que es

imposible, debido a que lo concreto se atenúa progresivamente según se aleja la expresión. El filósofo debe entonces escoger entre una multitud de expresiones próximas que normalmente no le despiertan ningún interés y le presentan por tanto una escasa posibilidad de comprensión esencial, y aquellas expresiones históricas hacia las que es movido por una gran afinidad y que le brindan apoyos fundamentales, aunque nunca del todo asibles. El cumplimiento de estas investigaciones es muy duro, exige a quien las emprende, además de la actitud más propiamente filosófica de captar una intimidad escondida dentro de una apariencia expresiva, un trabajo científico de inducción y de análisis que, dado su planteamiento heterogéneo, tan sólo puede servirse de modo limitado de los resultados de los historiadores y de los filólogos en sentido estricto.

Cuanto hemos expuesto introduce ya algunos postulados filosóficos: que es posible considerar la realidad en términos de interioridad y de expresión, que los datos históricos en general revelan las raíces absolutas de las cosas, y finalmente que, en esta coexistencia de elementos esenciales, la comprensión filosófica se funda sobre la explicación de ciertas afinidades cualitativas particularmente importantes para interpretar el conjunto de lo real. Aunque se intente afrontar el problema de la historia y de la cultura sin presupuestos conceptuales, no se puede evitar imponerles una visión total de la realidad, que el pasado ni justifica ni confirma, y que constituye tan sólo una parte, y ni siquiera se sabe de qué entidad, de la realidad misma. Nadie escapa a este planteamiento filosófico de la historia, ni siquiera el más científico de los historiadores. Entonces, el valor absoluto de cada estudio sobre el pasado está condicionado por la bondad de la concepción filosófica que lo sostiene y que es la única que puede encarar y juzgar la totalidad de los datos sensibles. En sentido estricto, esta totalidad de los datos también se le escapa a la filosofía; pero las cualidades de los datos caen bajo el dominio de la filosofía, y es ella la que puede dar la visión completa del mundo, si no concretamente, cuando menos según una interpretación universal abstracta. Por el contrario, la historia no tiene este

derecho a la abstracción, y por más infinitas que sean las perspectivas posibles en su campo, tantas como las expresiones humanas concretas que se estudian, por necesidad debe limitarse a un estrechísimo campo del pasado, y las diversas posiciones filosóficas de cada historiador se reflejarán casi inadvertidamente en la elección del campo de investigación y en la acentuación de determinados datos, algo que ningún hábito científico de objetividad puede eliminar, sin contar los nexos conceptuales que se impondrán luego a la realidad, variables según la personalidad de cada uno. Tal multiplicidad vertiginosa de visiones históricas, por lo cual mundos enteros de conceptos están construidos sobre el apoyo de pocas y magras expresiones, se multiplica a su vez y se vuelve ambigua por obra de la incertidumbre de la investigación filológica misma, que intenta en vano dominar científicamente un material fluctuante, opinable, un campo donde la evanescencia de las cosas muertas le quita su vigor a cualquier demostración. También la perspectiva metodológica anteriormente expuesta sufre fatalmente de esta fragmentariedad congénita, y no puede en ningún caso aspirar a otra cosa sino a penetrar en una zona muy restringida de lo real, recorriendo la estructura esencial de las cosas solamente en una determinada dirección y con un campo visual limitado. Posee, sin embargo, el sostén fundamental de la consideración interior, y, en segundo lugar, asume explícitamente y con plena conciencia su cometido filosófico, tratando de captar valores esenciales, establecer nexos entre las cualidades más significativas de lo real e indicar mediante una vía concreta una interpretación culminante que transmita su vitalidad al conjunto.

II. LA ÉPOCA SUPREMA

En otras palabras, nuestro planteamiento tiende a fundar en la investigación histórica una vida filosófica que luego deberá liberarse de su sostén y justificar su validez por sus propios

medios. El valor histórico supremo que perseguimos, y que la presente obra tiene precisamente por finalidad demostrar como tal, es la vida de la Grecia antigua tal como se expresa en las palabras de sus primeros filósofos. Esporádicamente afloran en la historia humana fragmentos de lo que fue la vida de alguno de estos griegos antiguos, y a ello nos referiremos también, aunque no estemos en condiciones de profundizar en este tipo de investigaciones.[1] El carácter paradójico de nuestra afirmación viene a atenuarse en cierto modo cuando se consideran las cuestiones bajo el aspecto que hemos llamado más precisamente histórico. De hecho, por más excepcional que pueda ser la personalidad de estos presocráticos, su unicidad se debe en buena medida al mundo en el que vivieron. Sus expresiones filosóficas están estrechamente vinculadas con otras expresiones de todo tipo de aquella civilización, que son por ello indispensables para explicarlas plenamente. Antes de pasar al contenido esencial de nuestra investigación, que es la penetración filológica en cada una de aquellas supremas expresiones individuales, detengámonos un momento en algunos elementos de aquel ambiente griego. Se verá claramente que los rasgos no están extraídos de una consideración histórica total, por lo que se obvia el aspecto colectivo y medio de la época *(Kulturs-*

1 Las antiguas *Upaniṣad* nos brindan el más notable de estos ejemplos, y de entrada el hecho de que sean casi contemporáneas del origen de la filosofía griega ya es sorprendente (cf. M. Müller, *The Upanishads Translated*, en «Sacred Books of the East», I, Oxford 1879, intr. XVII). Dado que cualquier tipo de influencia es impensable, es bastante interesante señalar, en tanto sugiere casi una fatal concatenación histórica de las posiciones más altas de pensamiento, ligadas a momentos precisos de civilización, el paralelismo entre el paso de la fuerza vital afirmativa de las *Upaniṣad* al ascetismo pesimista del budismo y la evolución de la filosofía griega, que vamos a caracterizar a continuación, desde la época presocrática hasta Platón (cf. P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1894, I 2, 62-65, 229, 307). El carácter negativo atribuido comúnmente a la filosofía hindú dista de ser evidente; basta pensar en el problema de una positividad que puede encontrarse incluso en el mismo Nirvana (cf. H. Oldenberg, *Buddha*, Berlín 1890², 290-307; Deussen, *op. cit.*, I 3, 134).

geschichte), se contentan con ser perspectivas generales, condiciones objetivas que gravitan en torno a la filosofía.

La época puede determinarse con una cierta precisión, desde el inicio del siglo VI a la mitad del V; bastante fluctuante el término más antiguo, más bien nítido el más reciente. Las fuentes históricas no son muy numerosas, y tampoco coherentes. Profundizar en su conocimiento vuelve bastante difícil una visión unitaria, debido a la riqueza desbordante de los motivos vitales, llenos de contrastes discordantes. La época homérica ha terminado,[2] la existencia se complica, la aristocracia va perdiendo su serenidad, el agonismo se vuelve frenético. Presionados desde el exterior, los griegos se expanden en el interior, sacudidos por choques recíprocos carentes de sentido. Aumentan los competidores, el impulso de dominación es contagioso, y el poder disponible permanece constante. Son conscientes del absurdo y se complacen en él, contemplando su propio tumulto, que da fe de una embriagante cualidad indomable. Este enriquecimiento de la vida, añadido a notables cambios sociales, los contactos con los bárbaros, y la variedad de posibilidades de experiencia ofrecidas a un campo más vasto de individuos le permiten al pueblo griego desvelar su disposición filosófica congénita. El sentido de la distancia, su estar siempre al margen de los acontecimientos, su oposición a cualquier corriente y a toda nivelación constituyen la raíz de su grandeza. Pero todo esto sería poco todavía si no estuviera paradójicamente unido a la conciencia de la inquebrantable fatalidad del devenir cósmico. El griego sabe que el flujo de la vida arrastra de un modo irresistible, pero conoce también la ley de esta corriente, el *phthonos*. Tan sólo el principio de individuación determina los valores de la existencia, y el hombre

2 El advenimiento de la época que estudiamos está caracterizado sobre todo por el cumplimiento de los últimos cantos homéricos. Acerca de la presumible cronología de éstos, cf. U. von Wilamowitz, *Die Ilias und Homer*, Berlín 1920[2], 365; W. Schmid-O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, Múnich 1929-1948 (reed. 1959), I, 1, 126-127.

se afirma en la realidad según la medida que la *physis* le concede. Cuanto mayores son la distancia, la hostilidad innata, la aristocracia, tanto más embriagante es la *ananke*. Una moral al alcance de todos carece de sentido, dado que el libre albedrío, con todo lo que acarrea, es algo desconocido.[3] También está libre de todo finalismo: para el individuo cuenta tan sólo el propio ímpetu en la vida, y no existe más allá de él ningún ordenamiento objetivo en función del cual pudiera actuar. El sentido de la distancia le hace contemplar la vida como un juego, una variopinta sucesión de imágenes atractivas que la ley del *phthonos* delimita plásticamente en una belleza gélida y perversa, dándole una figura y una realidad impenetrables, rebelde frente a cualquier dibujo unitario. De ahí el carácter único de la política griega. El *phthonos* de los individuos se agrega mecánicamente en estructuras necesarias pero inestables, la *polis*, pues la hostilidad debe tener un terreno para explicarse. La vida se expresa así directamente en la política, y casi exclusivamente. La naturaleza griega no puede prescindir del enfrentamiento, carece del sentido de la soledad, y por otra parte no tolera más que un campo de lucha, la *polis*, porque quiere juzgar los valores humanos según una sola escala. La *polis* se vuelve así tiránica[4] —es el tribunal del *phthonos*— pero en realidad sólo lo es para los que sucumben en la lucha. Nadie sino la *eleutheria* griega, que es la lealtad hacia el vencedor, hubiera podido permitir que fueran pronunciadas las verdades impías y terribles de los presocráticos ni soportada su arrogancia, y en lo sucesivo ningún poder terrenal toleró nada parecido. El

3 Todo ello está ya contenido en los poemas homéricos con tal claridad que no precisa ser demostrado. Es ingenuo cuanto han querido mantener en contra los filólogos (cf. E. Buchholtz, *Die homerischen Realien*, Leipzig, 1871-1885, III 2, 177-178, 189; G. Finsler, *Homer*, Leipzig 1924[3], I 2, 79-86; Wilamowitz, Glaube, I 350-353, 361). Algunas buenas observaciones en W. Otto, *Gli dèi della Grecia*, trad. it. de G. Federici Airoldi, Florencia 1941, 217-227.

4 Cf. N. D. Fustel de Coulanges, *La città antica*, trad. it. de G. E. Calapaj, Florencia 1925, III 289-295.

antifinalismo se refleja muy claramente en la actitud política concreta de los griegos como pueblo, en la inestabilidad de sus organismos estatales, en la predominancia decisiva de un impulso destructor, en la renovación frenética de odios sin finalidad ni sentido, en el periódico rebrote de una ferocidad bárbara por la que el *phthonos* y la insensibilidad al dolor, contemplado desde una ebriedad estética, olvidan la innata *philanthropia*, en la absoluta carencia de sabiduría política y en general de una diplomacia de altos vuelos, en su intolerancia hacia cualquier movimiento unificador.

Este conjunto milagroso de dotes filosóficas —y cuando caiga el velo sobre este día supremo de la humanidad habrán de pasar dos mil años hasta que uno solo, Spinoza, venga a levantarlo— le era dado por naturaleza, no conquistado. A lo que debe añadirse la ausencia de una religión opresiva, de una trascendencia extraña, de una casta sacerdotal que hiciera sentir su peso, en otras palabras, de toda dogmática. Todo esto se manifiesta ahora de un trazo en el siglo VI. El secreto del pasaje está en el descubrimiento de la interioridad como tal, el *thymós*. Ésta es la fuerza vital del individuo, la fuente metafísica, rica e inconfundible que lo caracteriza, en la que todavía no se distinguen sentimiento e intelecto, voluntad y razón. Durante largo tiempo los griegos oscilarán en la terminología referente a la facultad y las funciones cognoscitivas del hombre (el uso de los términos en cuestión sigue en este periodo el gusto individual del que lo adopta, y la investigación filológica no puede atribuir significados constantes a determinadas palabras), debido a su resistencia a cristalizar la vida psíquica en especificaciones alejadas del centro esencial del individuo. En la edad heroica, el *thymós* se había traducido inmediatamente en un mundo de imágenes; una potencia vital en estado primigenio, homogénea en cada hombre, tenía ante sí una vida simple e inapelable de manifestaciones en una realidad que se ofrecía sin resistencia. Ahora, por el contrario, el *thymós* pierde su simplicidad por la multiplicidad de experiencias que lo comprimen y modifican, el *phthonos* exasperado ya no alcanza

a unificar los conflictos en un mismo plano y deja a la fuerza interior en la incertidumbre sobre el camino a tomar. El *thymós* se siente aislado en una esencialidad desbordante, comprende su insuficiencia metafísica, su naturaleza de intimidad que devora. Se descubre el más profundo dolor: toda expresión es inadecuada. Las atractivas formas y figuras sensibles se vuelven evanescentes apariencias, sin que haya ocurrido nada excepcional, sólo un simple cambio de perspectiva que ha revelado una complejidad latente. Apolo y Dioniso se alternan en Delfos. La vitalidad griega quiere dominar también esta situación, e intenta varios caminos. Entonces, el *thymós*, confiando en su propia potencia arrolladora y enfrentándose con la acumulación inextricable de nuevos conflictos que le presionan desde el exterior, se lanza a subyugar la apariencia con la *hybris* tiránica que ya no reconoce al tribunal del *phthonos*, la *polis*. También la distancia natural del Griego, su desdén por la vulgaridad, su querer consolidar una intimidad secreta se manifiestan en la difusión de una pederastia no sensual,[5] que duplica la potencia del *thymós*, poniéndolo en condiciones de afrontar una realidad más ardua y conseguir darle expresión. Las artes figurativas sucumben frente a pretensiones excesivas para sus fuerzas, son despreciadas como artesanales. La poesía misma pierde terreno; Píndaro la lleva a su nivel supremo, expresando paradójicamente con gran exuberancia imaginativa lo ilusorio de la apariencia misma. La complejidad interior de quien ha probado las fuentes escondidas de la vida se traduce en él milagrosamente, sin que en su expresión se adviertan, gracias a un triunfo de la apolineidad, ningún vínculo simbólico ni ningún residuo íntimo no dicho, en imágenes culminantes que rompen las cadenas de la *ananke*, principio del mundo superado, y crean nuevas figuras locas que reflejan el juego metafísico, guiadas por una más alta, invisible necesidad, alcanzando con ligereza esa ansiada expresión cumplida.

5 Cf. U. von Wilamowitz, *Staat und Gesellschaft der Griechen*, Berlín-Leipzig 1910, 91-92.

La mayoría se extravía y renuncia al *phthonos* y a la expre-
sión. El *thymós* delira en su aislamiento y tiende hacia una
unión que le salve. La embriaguez es lo que anega el *thymós*
de los individuos en un espasmo de dolor metafísico univer-
sal, feliz por la propia unificación;[6] la insatisfacción interior se
consuela con la fuga de la lucha. Dioniso mezcla las almas, el
flujo vital traspasa las delimitaciones individuales, demónico
y mágico hace resonar la estructura metafísica, y las barreras
primigenias que distribuyen la potencia parecen derrumbar-
se, dejando confluir en un mar exaltado de furores la intimi-
dad del mundo. Las tramas ya muy ligeras de la *ananke* son
arrolladas por esta violencia que se expresa en una apariencia
transfigurada, dócil, íntima, disponible. Las imágenes obede-
cen a los deseos, todo se aproxima, está al alcance de la mano,
los contornos mismos de las cosas pierden su firmeza para
no parecer extraños, el tiempo se amplía y enriquece, el mundo
parece agotado, explicado ya completamente, la intensidad y la
cualidad de esta vida parecen insuperables. Un misticismo tal
seduce pero no persuade a los griegos, que creen indestructi-
ble la íntima estructura primordial de las cosas y sospechan de
cualquier unificación total. La alegría extática de estas frené-
ticas uniones con Dioniso, que hacen olvidar la heterogenei-
dad y las determinaciones esenciales, falsea los sentimientos
abisales con un ilusorio aturdimiento de felicidad. La orgía se
deja para la mujer, que en este contagio interior de vida pulu-
lante sale de su oscuridad durante un breve momento.[7] El do-

6 Cf. Meister Eckhart, *Buch der göttlichen Tröstung und vom dem edlen Men-
schen, ed. de P. Strauch, Bonn 1910, 435: «allu ir selikeit ist liden dur
gotte...»; 443: «leit min in got ist: got ist min leit... so ich vinde luter
liden dur got und in got, do vinde ich got min liden»; «toda vuestra bea-
titud es sufrir a través de dios...»; «mi sufrimiento está en dios: dios es
mi sufrimiento... en tanto que a través de dios y en dios encuentro puro
sufrimiento, encuentro que dios es mi sufrimiento».

7 Cf. U. von Wilamowitz, *Einleitung in die grieschen Tragödie*, Berlín 1907, 60;
Glaube II 67; M. P. Nilsson, *Geschichite der griechischen Religion*, Múnich
1941 (1967^{3}), I 537. La situación de la mujer jónica empeora en el siglo V;
cf. Beloch, *Gr. Ges.* II 1, 158-159.

lor de Dioniso es para el hombre, que lo vive en la experiencia colectiva de la tragedia. El mundo del *thymós* y el del *phthonos* están frente a frente, lacerados ambos pero insuprimibles, representando completamente la vida. El *thymós*, desde que ha descubierto que es la raíz de la realidad, no huye de su tormentosa insuficiencia; la apariencia, odiada ahora en tanto no se somete a su querer, no puede tampoco ser aniquilada o exorcizada mediante un encantamiento ilusorio, desbordando por necesidad su propia naturaleza. La tragedia deja subsistir la *ananke* irreducible, reproduciendo solamente una realidad dada de fatales imágenes lejanas y de ineluctables masacres encadenadas, y conquista frente al *thymós* una paz expresiva, creando en la apariencia un mundo de formas ambiguas, incoherentes e imposibles, que tienen, no obstante, una figura y cantan un ensoñado dolor.[8] Esta experiencia mística viril salva al pueblo griego del naufragio en su propio tormento interior. Allí donde la vida es más frenética, aparecen signos de flaqueza. La poesía da señales de fatiga, no se avergüenza de un pesimismo declarado. Luego, el fenómeno se propaga con una actitud de desconfianza y renuncia a la lucha, con los síntomas del pesimismo religioso común: inmortalidad del alma, culpa, purificación, vida ultramundana.[9]

8 Es interesante observar que incluso desde un punto de vista meramente formal el coro y los actores han sido considerados con buenas razones como elementos distintos de la tragedia desde el origen; cf. K. O. Müller, *Geschichte der griechischen Literatur bis auf Zeitalter Alexanders*, Stuttgart 1882-1884^{4} (Breslau 1841), II 25-32; E. Bethe, *Prolegomena zur Geschichte des Theater im Alterthum*, Leipzig 1869, 27-47.

9 La manifestación más relevante de este planteamiento es el orfismo. Su entidad histórica ha sido bastante discutida, y naturalmente también su cronología; no puede obviarse la posición de extremo escepticismo de Wilamowitz. En cualquier caso, buena parte de lo que llamamos orfismo debe considerarse como perteneciente a una época posterior. En realidad, la profundización en las fuentes no ofrece apoyos seguros respecto de la cronología antigua (cf. las dudas de O. Gruppe en «Jahrb. f. Kl. Phil.», 17 SB, 1890, 689-747, respecto de la teogonía rapsódica). Los juicios más recientes son también bastante cautelosos; cf. Nilsson, *op. cit.*, I 643. En todo caso, lo que nos importa subrayar es que las pretendidas influencias

Las debilidades suscitan la suprema resolución. La riqueza filosófica del pueblo griego encuentra finalmente a los elegidos que la acogen, ofreciéndoles un rostro. Nacen los hombres que dan una nueva ley a la totalidad de la apariencia, evitando el comportamiento del *phthonos* y apagando la avidez del *thymós*, sin abrasarse en el ímpetu loco e inconcluyente de la *hybris* ni recurrir a alianzas místicas con otras esencias interiores, ya que su potencia tiene una cualidad sin igual. Dioniso se convierte de colectivo en individual, realmente divino ahora, superando en el abismo nouménico la distinción alegría-dolor; ante este abismo el mundo se desvela por vez primera en su verdadera naturaleza fenoménica, como expresiones fundamentales de una interioridad. De este modo, la apariencia no puede resistir ya a quien, acercándosele por la espalda, atrapa completamente las raíces escondidas. El filósofo es el héroe absoluto que ha vencido en todas las batallas, no queda nada fuera de él. El pueblo griego lo comprende todo, contempla admirado la resolución de sus trabajos, soporta incluso todas las afrentas de estos hombres, porque la victoria es sagrada, y le ofrece el

---

órficas sobre los presocráticos (en particular sobre Parménides, cf. O. Kern en «A. f. G. d. Ph.», 3, 1890, 173-176; sobre Heráclito, E. Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, Berlín 1866, *passim*; v. Macchioro, *Eraclito*, Bari, 1922, *passim*; sobre Empédocles, O. Kern en «A. f. G. d. Ph.», 1, 1888, 498-508) no prueban otra cosa sino la adopción por parte de estos últimos de medios expresivos —a los que darán un contenido bien diferente— que el ambiente cultural les ofrecía. Desde el punto de vista de lo que venimos diciendo en el texto son interesantes las observaciones de Kern, *Rel. d. Gr.*, sobre el carácter alegre del culto a Dioniso, que lo diferencia del orfismo, sobre la indemostrabilidad de la vinculación entre el culto a Dioniso y la inmortalidad del alma, y la identificación Dioniso-Zagreo (I 228-235) y finalmente sobre la afinidad entre los misterios eleusinos y el orfismo (I 135). En conclusión, resulta que, por más antiguo que pueda ser el origen del orfismo y de los misterios en general, la configuración concreta del pesimismo religioso a la que nos hemos referido aparece solamente al final de la época tratada. Hay que destacar además que en todos estos fenómenos falta absolutamente cualquier indicio de libre arbitrio. Y lo que es más, la beatitud de los misterios no dependía de ninguna clase de mérito (cf. v. Macchioro, *Zagreus. Studi intorno all'Orfismo*, Florencia 1930², 251).

dominio en la política, que rechaza desdeñosamente. Ésta es la única época en la historia de la humanidad que puede llamarse de los filósofos. En tales personalidades revive transfigurada toda la esencia griega. El sentido de la distancia se vuelve trascendencia, intangibilidad de experiencias divinas. La pluralidad de los dioses olímpicos, que de un modo instintivo ya traducía plásticamente las cualidades metafísicas, se profundiza ahora y es puesta al desnudo como una multiplicidad palpitante de esencias escondidas e irreduciblemente individuadas. Hierático, Anaximandro ofrece esta verdad. La situación es típicamente mística, pero de un misticismo dionisiaco en el sentido más profundo, que conserva las determinaciones últimas, supremamente ricas y simples a un tiempo. Es el triunfo de la musicalidad, que atraviesa jardines nunca vistos, praderas de asfódelos. Sin embargo, el músico sufre demasiado por cuanto le rodea, no se libera de su propia interioridad y sucumbe a ella; el filósofo presocrático es siempre el más fuerte, juega con una apariencia dominada en su totalidad. La ciencia de la naturaleza es una diversión aristocrática, en la que la fantasía y la paradoja racional pueden acoplarse cómodamente. Las construcciones expresivas que se llamarán filosofía son más imperativas, pero siguen siendo pasatiempos agonísticos. El máximo dominio se manifiesta en el absoluto conceptual, un sistema de formas completo y armónico que supera cualquier resistencia. El mundo de la apariencia es mera representación, conjunto de relaciones, y puede ser dominado tan sólo por el conocimiento. Pero el mundo es ambiguo, mudable por su misma naturaleza representativa que multiplica indefinidamente las relaciones bajo las más variadas perspectivas, y ambiguos son necesariamente los conceptos que lo expresan. El presocrático se complace en ello, deja flotar los contornos de los conceptos, insertando figuras vivas en ellos. La perfidia y la falsedad de Odiseo retornan en esta ambigüedad, que es una máscara apolínea, un no querer descubrirse y, a la vez, negarse a cristalizar. La interpretación futura de las palabras dichas carece de interés; se deja la puerta abierta a varias interpretaciones, todas

verdaderas, coherentes y ligadas entre sí, ya que una cosa viva no puede captarse de un modo unívoco. Más allá del sistema queda la vida concreta del filósofo, que somete realmente y sin reservas a la apariencia, transmitiendo al universo el encanto de gestos y miradas divinos.

Las personalidades que soportan esta vida son muy pocas, incluso en una época de hombres fuertes. La filosofía pronto comenzará a ser traicionada. En el occidente griego, donde la vida demasiado lujosa desemboca fácilmente en el abandono religioso, se presenta con la escuela pitagórica un fenómeno de importancia histórica capital que señala el inicio de la disolución vital de este mundo milagroso. Se levantan sospechas colectivas y anónimas contra la esencia de la filosofía. En esta época no existen propiamente escuelas filosóficas, sino tan sólo relaciones eróticas entre filósofos. El pitagorismo sucumbe a la seducción de la política y para disfrutar de un poder eventual debe recurrir a alianzas humanas y enseñar una experiencia accesible de la vida. Aquí, olvidando la experiencia dionisiaca de la que ha surgido, se cristaliza la expresión por vez primera, y se dispone en dogmas abstractos. Rota la unidad vital homérica, un mundo reducido a gélida representación sin latido ninguno se presenta como insoportable.[10] Los pitagóricos difundirán el presentimiento de la crisis, que se manifiesta de improviso con la caída de su poderío político, a mediados del siglo v. Derrumbado el mito del filósofo, Grecia se encuentra perdida, sin poder contentarse en adelante con una vida más simple. Otras muchas coincidencias fatales confluyen en el desorden de estos años cruciales. Las ebriedades dionisiacas han dejado un

10 Obsérvese además que este predominio del interés político, la férrea legalidad del universo (cf. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja-París 1922, *passim*), la apolineidad abstracta de la *armonía* (cf. los fragmentos de Filolao; no nos convencen las consideraciones contra su autenticidad de E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923, 263-335) minimizan necesariamente la importancia de su pesimismo religioso, que originalmente no debe ser entendido con una seriedad absoluta y que fue subordinado a fines políticos.

sedimento, el *demos*, que reforzándose lentamente comienza ahora su ofensiva. El *phthonos* recoge el arma del filósofo, la razón, excitante como cualquier cosa sagrada desacreditada, y comienza la destrucción. El agonismo, cerebral, sutil, desleal, se desencadena sin control, sin términos de parangón. Atenas, ciudad ávida y cruel, pretende guiar a Grecia; Pericles enfría la pasión política individual con cálculos a largo plazo, por vez primera se habla de imperialismo. Gorgias, que había visto grandes cosas en su juventud, traiciona a sus maestros y malogra su larga vida.[11] Zenón corrompe, luego Demócrito se aísla en una existencia de científico, rica en vivas experiencias, que conservan de la antigua grandeza un cierto dominio sobre el azar, pero limitado ahora a los fenómenos. Anaxágoras, imitador de Empédocles y carente de ímpetu, se compromete con el círculo decadente de Pericles, glorificando la nueva divinidad ilustrada del Ática. El *demos*, apercibiéndose de las aspiraciones políticas de los filósofos, inicia la ofensiva contra la *asebeia*. Grecia se vuelve bárbara, la *philanthropia* desaparece con la guerra del Peloponeso. La tragedia decae; Aristófanes ve claramente la crisis, pero también él es arrastrado, no alcanza a expresarse, su arte es vulgar. Protágoras empieza a teorizar la política, la cosa más viva e incoherente para un griego, y se postra sin dignidad ante el *demos*, declarando la igualdad de los hombres, palabra sacrílega.[12]

Sócrates vive en este ambiente tumultuoso, su personalidad no creemos que pueda ser captada completamente y con claridad. Parece probable que fue un decadente de naturaleza superior. Sin duda hay algo que lo detiene, que hace de él un hombre no realizado, su fascinación por el pesimismo religioso,[13] y quizá

11 Sobre la presumible evolución de Gorgias, cf. H. Diels, *Gorgias und Empedokles*, en «Berl. Sitzsber.», 19, 1884, 358-368.

12 Cf. A. Menzel, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, en «Wien. Sitzsber.», 210, 1, 1929, 142-143 y 185-188.

13 Aceptando como las mejores fuentes sobre el pensamiento socrático los escritos juveniles de Platón (cf. H. Maier, *Socrate, la sua opera e il suo posto nella storia*, trad. it. de G. Federici Airoldi, Florencia 1943-1944,

también una sed desmesurada de dominio político que se transparenta en el refinamiento malvado de sus discusiones. Por este motivo, percibió sin duda tan fuertemente el juego ilustrado, arrojándose de cabeza a la lucha, con el ansia del plebeyo que quiere conquistar un puesto en el gran mundo.[14] Carente de fantasía, cuando eso era todavía un defecto, sabe, con su sentido agudo de la paradoja, transformar la carencia en virtud. Pero junto a todo esto están su *eros* magnífico, que hace de su vida una leve embriaguez ininterrumpida, y su ambigüedad, digna de los presocráticos. Superior quizá, incluso puede que soberana, ya que la interioridad de este sileno se nos escapa. Sólo en las cercanías de la muerte parece desvelarse un poco; sus últimas palabras son una declaración de pesimismo. Aunque son muy oscuras y equívocas, dichas con la intención precisa de engañar, dejando abiertas todas las interpretaciones.

El declinar del mundo antiguo no acaba de precipitarse, y Sócrates contribuye a retrasarlo. Platón detiene un instante la rueda de la *ananke*, es el hombre que, él solo, da vida a un crepúsculo espléndido. En las tinieblas que seguirán, Aristóteles salva inconscientemente algunos fragmentos de verdad[15].

I 106-149), uno de los elementos más sorprendentes y que, en el plano de la fidelidad histórica, suscita la mayor confianza en los escritos donde aparece, es precisamente este pesimismo, transparente ya en la *Apología*, y declarado explícitamente en el *Fedón*, sobre cuya composición hablaremos a continuación (es completamente gratuito afirmar, como lo hace K. Joël en *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlín 1893-1901, II 1, 207-253, que el pesimismo de este diálogo refleja el pensamiento de Antístenes; el paralelismo prueba todo lo más que tanto el pesimismo del cínico como el del *Fedón* tienen un precedente inmediato). Por otra parte, pensar que la religiosidad de Sócrates conlleva la fe en una trascendencia, como pretende P. Martinetti en *Ragione e fede*, Turín 1942[2] (1934), 409-452, parece un tanto arriesgado.

14 El impulso político de Sócrates, aunque en un sentido diferente al que se plantea aquí, ya ha sido señalado por A. Döring, *Geschichte der griechische Philosophie*, Leipzig 1903, 372-427.

15 Cf., por ejemplo, el principio lógico de determinación (G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Florencia 1927, 23-83) y la doctrina del alma como quinta naturaleza (E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia 1936, I 227-272).

Luego, lógica y ética, cosmopolitismo y erudición. El mundo cambia profundamente, pero todavía vibra una continuidad escondida con el pasado, que de un trazo toma forma en el *nus* plotiniano. Un solo jirón de vida presocrática basta para cerrar dignamente la helenidad. Allí reaparece la concepción metafísica capital de una pluralidad irreducible de esencias interiores, raíces individuales vibrantes en una conjunción alejada de la apariencia.[16]

16 Esta interpretación del *nus*, que se impone a cualquiera que sepa leer en la exaltación de Plotino, no está en cambio tan clara para sus intérpretes más destacados; cf. W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Nueva York 1929[3] (1918); II 37-103; E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, París 19452 (1928), 81-106; T. Whittaker, *The Neoplatonists. A Study in the History of Hellenism*, Cambridge 1928[2] (1918), 53-64.

II. HISTORICISMO PERIPATÉTICO

Dado el carácter extremadamente fragmentario de los testimonios directos, un estudio de las fuentes indirectas del pensamiento presocrático es fundamental, ya que la interpretación completa de aquel pensamiento está estrechamente ligada todavía hoy a la tradición historiográfica antigua. Aparte de algunas noticias al respecto en Platón, cuyo valor como fuente histórica es impreciso, como lo demuestra típicamente la insoluble controversia entre el Sócrates histórico y el del platonismo, las fuentes más antiguas siguen siendo Aristóteles y Teofrasto. El estudio de este último nos lleva al centro de la cuestión, tanto porque de él depende toda la doxografía posterior, según ha quedado establecido, como por haber sido el primero en haberse propuesto la historia de la filosofía como objeto de estudio científico. El mismo Aristóteles es una fuente menos importante ya que, aunque presumiblemente tuvo a su disposición el mismo material informativo que su discípulo, no apuntaba a una finalidad historiográfica precisa al hablar de sus predecesores. Existen efectivamente frecuentes ejemplos de su infidelidad y su indiferencia por la exactitud en el campo histórico.[17]

17 A propósito de la falsa perspectiva histórica que Aristóteles tiene sobre Platón, véanse por ejemplo: W. Lutoslawski, *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli*, Breslau 1888, 83-90, y J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924, 1. Sobre la superficialidad, imprecisión e infidelidad de Aristóteles respecto a la historia ateniense, cf. U. von Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, Berlín 1893, I 308-309, y en especial G. De Sanctis, ΑΤΘΙΣ, *Storia della repubblica ateniese*, Turín 1911, 162-166, 273, 275, 320-321, 387-391, 400, 408-410.

En las páginas que siguen se presentará la interesante perspectiva historicista de Teofrasto, quien, a través de las personalidades presocráticas, sigue el primer desarrollo de problemas que no serán formulados de manera precisa sino por la cultura del siglo IV. Aristóteles había indicado el camino, que él sigue con reverencia en muchos puntos. Sin embargo, el maestro no se había ocupado del aspecto propiamente histórico del asunto, de la conexión viva entre las diversas personalidades y de la sucesión cronológica con la que se presenta el desarrollo real de los problemas, y había agrupado a hombres alejados en el tiempo según sus posiciones doctrinales. Por el contrario, Teofrasto se aparta del planteamiento del maestro únicamente por fidelidad a su propia visión histórica, corrigiendo luego la indisciplina con una acentuación aún mayor que la del maestro en la limitación de las doctrinas antiguas, reducidas a esquemas de la filosofía aristotélica. Un análogo de la distinción entre potencia y acto, evidentemente bajo una forma primitiva, se encuentra en todos los presocráticos. La doxografía posterior acepta el planteamiento interpretativo peripatético, pero descuida las relaciones doctrinales y de discipulado establecidas por Teofrasto, prefiriendo en cambio remitirse a los variados compendios biográficos que comienzan a circular en la época alejandrina. La finalidad principal de nuestra indagación consistirá en demostrar cómo, de este modo, la perspectiva histórica real ha sido radicalmente falseada, perdiéndose además el único elemento digno de consideración, que es la sistematización cronológica de Teofrasto. Indirectamente, se sigue de la investigación misma la necesidad, para el estudio de la filosofía presocrática, de fundarse sólo en la exégesis de los fragmentos originales conservados.

El escrito de Teofrasto que concierne a nuestro problema es el primer libro (sobre los «principios») de las *Opiniones de los físicos*. Los pocos fragmentos que se conservan están recogidos en los *Doxographi Graeci* de Diels. Nuestra investigación se diferenciará de la de Diels sobre todo por un nuevo reordenamiento de los fragmentos, del que resultará una perspectiva hermenéutica bien diferente y un desarrollo particular del tratamiento en Teofrasto.

A nuestro juicio, la relación entre Anaximandro y Parménides representa la clave de bóveda del planteamiento de Teofrasto, y al mismo tiempo, el punto más destacado de discrepancia con el maestro. Es oportuno entonces comenzar nuestro análisis de los testimonios por el presumible maestro de Parménides. Tenemos al respecto dos testimonios que parecen incontrovertibles. Por una parte Platón:

> τὸ δὲ παρ' ἡμῶν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον
>
> «en cambio, nuestra escuela eleática, que comenzó con Jenófanes e incluso antes» (*Soph.* 242 d),

y de otra parte, Aristóteles:

> ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής
>
> «se dice en efecto que Parménides fue alumno suyo [de Jenófanes]» (*Metaph.* 986 b 22).

Observadas de cerca, las dos afirmaciones no comprometen excesivamente a sus autores: el «se dice» de Aristóteles muestra que no está dispuesto a jurar sobre lo que cuenta. Platón por su parte no alude expresamente en el pasaje citado a una sucesión Jenófanes-Parménides; además, al hablar en general de una «escuela eleática», se refiere evidentemente a todos los filósofos monistas, en uno u otro sentido. Muestran claramente que ésta era su intención las palabras «comenzó... incluso antes», de las que parece resultar inevitablemente que los filósofos aludidos eran los jonios. No puede decirse que quede afirmada por Platón la posición de Jenófanes como fundador. Teofrasto por el contrario hace una neta afirmación, recogida por Diógenes Laercio:

> Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης· τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ Ἐπιτομῇ Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι. ὅμως δ' οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ
>
> «y de Jenófanes fue discípulo Parménides hijo de Pires, de Elea: éste, según Teofrasto dice en el *Epítome*, fue discípulo de Anaximandro. Además, aunque escuchó también a Jenófanes no lo siguió» (Diog. IX, 21).

La alusión de Platón se precisa, Anaximandro se revela como el abuelo de la filosofía, por decirlo así. Diels ha querido ver en las palabras τοῦτον ... ἀκοῦσαι, «éste... discípulo de Anaximandro», una anotación marginal del redactor, que se refiere a Jenófanes.[18] La crítica del texto, sin embargo, no apoya esta hipótesis. Aparte de lo raro de una glosa que cite el *Epítome* de Teofrasto (siendo el tal epítome muy probablemente del siglo III a. C., una fuente bastante antigua, por tanto), la posibilidad queda excluida definitivamente por el καί de la siguiente frase. Si Diógenes dice: «aunque escuchó también a Jenófanes» es forzoso que haya hablado antes de otro presunto maestro. Diógenes se refiere sobre todo a la relación Jenófanes-Parménides, que ya en su época debía ser algo comúnmente aceptado, pero cita enseguida a Teofrasto, cuyo juicio le deja evidentemente perplejo. De hecho, la frase siguiente significa, en la intención de Diógenes: parece que Teofrasto tiene razón, puesto que las doctrinas de ambos filósofos tienen pocos puntos de contacto.[19]

18 *Vors.*[5] I 217, 22-23, nota.

19 Cf. además *Dox.* 103-104 donde se propone la hipótesis, completamente arbitraria, de que hubo una transposición en la primera frase del nombre de Parménides con el de Jenófanes, admitiendo la posibilidad de que la frase pertenezca realmente a Diógenes. En tal caso resultaría poco apropiado hablar de Jenófanes cuando el tratado ya ha pasado a ocuparse de Parménides. Merece destacarse también el hecho de que Suda (*Vors.*[5] I 218, 22; 28 A 2) haya entendido a Diógenes en el sentido más natural. La confusión y la duda de Diels al respecto se muestran claramente en una hipótesis posterior, igualmente gratuita, que aparece en otro lugar de los *Doxogaphi* (147-148, nota), al percibir la dificultad invencible que representa el καί y el hecho extraño de que se aluda al maestro de Jenó-

Pasemos a otros testimonios, siguiendo siempre los pasos de Teofrasto. Alejandro de Afrodisia nos transmite una cita directa de las *Opiniones de los físicos*:

> περὶ Παρμενίδου καὶ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ Θεόφραστος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τῶν φυσικῶν οὕτως λέγει· τούτῳ δ' ἐπιγενόμενος Παρμενίδης Πύρητος ὁ Ἐλεάτης (λέγει δὲ καὶ Ξενοφάνην) ἐπ' ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδούς. καὶ γὰρ ὡς ἀίδιόν ἐστι τὸ πᾶν ἀποφαίνεται καὶ γένεσιν ἀποδιδόναι πειρᾶται τῶν ὄντων, οὐχ ὁμοίως περὶ ἀμφοτέρων δοξάζων, ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν μὲν ... κατὰ δόξαν δέ...
>
> «en torno a Parménides y su doctrina también Teofrasto —en el primer libro de su *Física*— habla en estos términos: venido después de él, Parménides de Elea, hijo de Pires, de Elea —pero se refiere también a Jenófanes— recorrió ambas vías. Declara en efecto que el todo dura siempre, y trata de explicar la generación de las cosas que existen. Sin embargo, no considera en un mismo plano los dos argumentos: de un lado, según la verdad [sostiene que todo es uno, inengendrado y de aspecto esférico], del otro, según la opinión [de la mayoría, para explicar la generación de los fenómenos establece que los principios son dos, fuego y tierra, entendida la segunda como materia, y el primero, por el contrario, como causa y agente]» (*Dox.* 482, 5 y ss.).

Diels en la frase λέγει δὲ καὶ Ξενοφάνην, «pero se refiere también a Jenófanes», ha suprimido arbitrariamente el καὶ iden-

fanes precisamente aquí: entiende que el τοῦτον se refiere a Parménides, pero considera que se trata de un error atribuible al autor del epítome teofrasteo. Es inútil finalmente remitirse como hace Diels a Diog. II 3: ἔνιοι δὲ καὶ Παρμενίδου φασὶν ἀκοῦσαι αὐτόν, «algunos afirman sin embargo que [Anaxímenes] fue discípulo también de Parménides», como paralelo. No hay aquí ninguna determinación precisa cuando se habla de «algunos», y además no está clara la necesidad de recurrir a una glosa o a una falta de atención de Diógenes. Nuestros resultados cronológicos mostrarán que Parménides tan sólo es diez o quince años más joven que Anaxímenes, y la información podría ser antigua incluso.

tificando a Jenófanes con τούτῳ. Si por el contrario dejamos íntegro el texto, la frase significará una extensión a Jenófanes del planteamiento filosófico atribuido aquí a Parménides. Además, la hipótesis de Diels sólo tendría sentido en el caso de que Alejandro hubiese puesto el inciso después de τούτῳ δ' ἐπιγενόμενος, «venido después de él». Excluido Jenófanes de este modo, no se sabría realmente de qué modo entender el τούτῳ sino en referencia a Anaximandro, si tenemos presente la declaración precedente de Teofrasto trasmitida por Diógenes.

Entramos de este modo en el corazón de nuestro problema, que como se ha dicho se propone indagar sistemáticamente los testimonios teofrasteos sobre los principios de la filosofía presocrática. El anterior pasaje de Alejandro ya nos proporciona indicios acerca de lo que debía preceder. Así, «recorrió ambas vías» permite suponer que ya se había establecido antes una distinción entre unidad y multiplicidad, pero que el filósofo del que se había hablado no supo extraer las debidas consecuencias. Esto se aclara notablemente un poco después: «Sin embargo, no considera en un mismo plano los dos argumentos», frase inoportuna a menos que la entendamos como antítesis de cuanto se acaba de decir. El predecesor de Parménides había puesto los dos principios en un mismo plano. Examinemos pues los pasajes en los que Teofrasto habla de Anaximandro;[20] el primero de ellos, que debería preceder al otro ya que se nos presenta al filósofo como natural de Mileto y discípulo de Tales, se expresa de este modo sobre su doctrina:

> λέγει δὲ αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ... δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεσσάρων στοιχείων

20 El frag. 23 (*Dox.* 494, 4-495, 1), que alude a las teorías neptunianas de Anaximandro, no podía pertenecer al primer libro sobre los «principios», que es el único que aquí interesa.

> οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἕν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως[21]

21 Primera parte del frag. 2. Podría dudarse del origen teofrasteo de este pasaje, ya que Simplicio lo cita tan sólo después de haber recogido las opiniones de Anaxímenes y de Diógenes, diciendo: *Teofrasto informa de esto respecto de Diógenes*. Sin embargo, Diels considera el pasaje completamente teofrasteo, aun sin reconocer la cita textual en las palabras δῆλον δὲ ὅτι... τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ', «y está claro que...» (*Dox.* 476, 11-14). A nosotros por el contrario todo el pasaje nos parece que constituye una cita textual, con la excepción de las palabras οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου, «no ya al alterarse el elemento», y el siguiente ἀλλ' «pero» (*Dox.* 476, 13-14). De hecho, pensamos que se puede acabar con toda duda al respecto apelando a una afirmación del propio Simplicio, a pocas páginas de distancia: ...'Αναξίμανδρος, εἴπερ τὸ μεταξὺ διὰ τὸ εὐαλλοίωτον ὑποτίθεται, «Anaximandro, dado que pone como sustrato algo intermedio, a causa de la alteración» (*in Arist. Phys.* 36, 13-14). Simplicio acepta exactamente la misma concepción del ἄπειρον, «infinito», en otros pasajes: *in Arist. Phys.* 452, 32 y ss.; 458, 25 y ss.; 465, 5 y ss.; 484, 8 y ss.; 1266, 36 y ss.; y *in Arist. De caelo*: 561, 4; 602, 20; 615, 13 sig. Ahora bien, la interpretación del ἄπειρον como τὸ μεταξύ, «intermedio [entre los elementos]» es de Aristóteles, lo veremos enseguida: lo que quiere decir que en el caso precedente, donde el ἄπειρον se entiende sustancialmente *como una cierta naturaleza diferente*, la fuente de Simplicio no es Aristóteles sino muy probablemente Teofrasto. Lo mismo puede decirse también de la segunda parte del pasaje, donde encontramos la expresión equivalente τὶ ἄλλο παρὰ ταῦτα, «algo diferente más allá de los elementos». A decir verdad, Aristóteles también le concede un ἑτέραν τινὰ φύσιν, «una naturaleza diferente [de los llamados elementos]», al ἄπειρον, pero este último es para él κατὰ συμβεβηκός, «predicado», y remite necesariamente a un τὶ μεταξύ. Por tanto, para él se trata de otra cosa, como se verá claramente a continuación; y cuando Simplicio vuelve a hablar de *una naturaleza diferente*, la entiende en sentido aristotélico (*in Arist. Phys.* 149, 12 y ss.). No son argumentos en contra de nuestra tesis los dos pasajes aislados en los que Simplicio usa de expresiones semejantes sin aludir al τὶ μεταξύ (*in Arist. Phys.* 41, 17 y ss.; 479, 33 y ss.; como veremos, podría ser incluso que el primer pasaje fuera teofrasteo); se trata en ambos casos de alusiones fugaces a Anaximandro, donde se prescinde de explicaciones precisas que ya se han brindado con anterioridad. En cambio, en nuestro caso, que es el testimonio más difundido de Simplicio sobre Anaximandro, no hubiera evitado hablar del τὶ μεταξύ si no citara directamente a Teofrasto, como tampoco habría considerado el ἄπειρον como sustancial.

> «dice que el principio no es agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino una naturaleza diferente, de la que nacen todos los cielos y los mundos contenidos en ella: (sigue la cita del fragmento de Anaximandro)... Y está claro que éste, [Anaximandro], tras haber observado la transformación de los cuatro elementos unos en otros, no consideró que uno solo de éstos fuera el sustrato, sino alguna otra cosa aparte de ellos. Entiende la generación no como una alteración del elemento, sino como una separación de los contrarios a través del movimiento eterno» (*Dox*. 476, 6-15).

Hay aquí dos frases equivalentes que tienen mucho interés para la interpretación teofrastea de Anaximandro: ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, «una cierta naturaleza infinita diferente», y más abajo ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα, «sino alguna otra cosa aparte de ellos». Anaximandro es así el primero que distingue el objeto inmediato de los sentidos de algo diferente e infinito, el primero que defiende otra naturaleza diferente a lo que vemos y tocamos. No hay ninguna dificultad hasta ahora en considerar a Anaximandro predecesor de Parménides, puesto que parece haber recorrido, al menos en su distinción, *las dos vías* de las que hablaba el texto del que hemos partido. Pasemos al siguiente pasaje:

> καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ ᾿Αναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν ᾿Αναξαγόραν· ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ ὅτι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν γίνεσθαι χρυσόν, ὅτι δὲ γῆ γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ' ἐνυπαρχόντων πρότερον. τῆς δέ κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἴτιον ἐπέστησε τὸν νοῦν ὁ ᾿Αναξαγόρας, ὑφ' οὗ διακρινόμενα τούς τε κόσμους καὶ τὴν τῶν ἄλλων φύσιν ἐγέννησεν. καὶ οὕτω μέν φησι λαμβανόντων δόξειεν ἂν ὁ ᾿Αναξαγόρας τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν, τὸν νοῦν. εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος

> καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν ᾿Αναξιμάνδρῳ[22]
>
> «estas cosas —afirma Teofrasto— Anaxágoras las dice casi de la misma manera que Anaximandro: aquél afirma en efecto que en la separación de lo infinito las cosas del mismo género se mueven unas hacia otras, y que surge oro si en el todo originario era oro, o surge tierra si en el todo originario era tierra, y que lo mismo sucede con cada una de las otras

22 Segunda parte del frag. 4. Las líneas 7-13 son citadas también por Simplicio en el mismo comentario, 154, 14 y ss. (καὶ Θεόφραστος δὲ τὸν ᾿Αναξίμανδρον εἰς τὸν ᾿Αναξαγόραν συνωθῶν ... γράφει δὲ οὕτως ἐν τῇ Φυσικῇ ἱστορίᾳ..., «y Teofrasto, colocando juntos a Anaximandro y a Anaxágoras ... escribe así en su libro *Sobre los físicos*...», sigue la cita). Los dos textos de las líneas 7-13 presentan algunas divergencias: Diels, que en los *Dox*. había considerado más teofrasteo el de la pág. 154, pareció cambiar de idea en los *Vorsokratiker*, manteniendo las dos versiones en su texto. Sin embargo, lo malo es que en los *Vorsokratiker* Diels cita ambos pasajes de Simplicio como formando parte del frag. 4: de este modo queda sin resolver la cuestión de saber cuál hubiera sido la lectura original del fragmento teofrasteo. En conclusión, Diels no dice cuál es el verdadero frag. 4. Un breve examen del resto basta para probar que no cabía ninguna duda al respecto desde el principio: todo el texto del frag. 4 se muestra como seguramente el mejor. Hemos escogido pues este último. Las divergencias de la pág. 154 son: οὕτω μὲν οὖν, sin importancia; λαμβανόντων δόξειεν ἂν ποιεῖν τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους, «y siendo ésta la teoría de los dos, parece que considera los principios materiales como infinitos», donde la omisión del sujeto Anaxágoras oscurece completamente la frase; se parte de un plural y se pasa a un singular del que la lengua exige una determinación, aunque sea posible encontrar el sentido de otro modo. Después de esta frase y antes de τὴν δὲ τῆς κινήσεως, encontramos en la pág. 154 el inciso ὥσπερ εἴρηται, «como se ha dicho», que pertenece según toda evidencia a Simplicio, quien encontraba natural en esta segunda cita remitirse a cuanto se había dicho antes al tratar de Anaxágoras. Esto resulta más lógico que pretender que el inciso es teofrasteo, insertándolo en un lugar en el que no estaba en el texto de Simplicio, y entenderlo como una referencia a lo que apenas acaba de decirse (*Dox*. 478, 20), referencia que, como veremos pronto, no tiene razón de ser. Se omite τὸν νοῦν; entre μέγεθος y συμβαίνει, el inciso ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, «lo que parecería querer decir», no es necesario en el texto teofrasteo; αὐτῷ, lectura equivalente; entre ὥστε ψ φαίνεται está πάντως, no es necesario.

cosas, que no nacen si no existían ya antes. Pero como causa del movimiento y de la generación, Anaxágoras estableció la interioridad nouménica, y las partes separadas por obra de ésta dieron origen sea al mundo o sea a la naturaleza de las otras cosas. Y siendo ésta la teoría de los dos —dice Teofrasto— parece que Anaxágoras considerara los principios materiales como infinitos, y en cambio la causa del movimiento y la generación como una sola, la interioridad nouménica. Puede suponerse si se quiere que la mezcla de todas las cosas tenga una sola naturaleza, indefinida tanto en especie como en tamaño, y entonces resultaría que Anaxágoras reduce los principios a dos, la naturaleza de lo infinito y la interioridad: se hace evidente entonces que considera los elementos corpóreos prácticamente del mismo modo que Anaximandro» (*Dox.* 479, 2-16).

Ante todo el ἐκεῖνος, «aquél», en la primera parte de la cita se refiere de un modo bastante más natural a Anaximandro y no a Anaxágoras, como pretenden algunos. La frase siguiente viene a confirmarlo «pero como causa del movimiento... Anaxágoras estableció la interioridad nouménica», donde la explícita declaración del sujeto no sería precisa si ἐκεῖνος se refiriese a Anaxágoras. Y hay que añadir además que el plural λαμβανόντων, «siendo ésta la teoría de los dos», unas líneas más abajo, no se justifica con la simple y ya lejana referencia παραπλησίως τῷ 'Αναξιμάνδρῳ, «casi de la misma manera que Anaximandro», si realmente en las dos ocasiones anteriores se hubiera estado hablando de Anaxágoras sin hacer mención de las opiniones de Anaximandro.[23] Dicho esto, podemos pasar a una cuestión más interesante: el fragmento citado ¿tenía realmente en el texto teofrasteo la posición que le atribuye el comentario de Simplicio, como parece aceptar hoy Diels? Lo que lo precede en Simplicio es un breve resumen del sistema de Anaxágoras, que además muy probablemente proviene de Teofrasto, que concluye con dos citas del presocrático; luego viene el pasaje que estamos examinando. Pero ¿se aviene bien con el precedente desarrollo de Anaxágoras? Una primera consideración que salta a la vista parece decir lo contrario. La referencia directa de Simplicio a Teofrasto, «afirma Teofrasto», se encuentra por lo pronto al inicio de nuestro pasaje, y es costumbre de Simplicio cuando cita a Teofrasto mencionar al autor al principio o al final del testimonio.[24] Deberíamos entonces concluir que cuanto precede no es de Teofrasto, o mejor, ya que por consideraciones generales no es aceptable esta opción, que Simplicio comienza aquí una nueva cita de Teofrasto. Esta impresión podría confirmarse por recurso a otro orden de ideas. Teofrasto había escrito una obra concreta sobre Anaxágoras, filósofo al que probablemente tenía en alta estima. No sería entonces del todo lógico que, hablando de Anaxágoras, intentara, contradiciendo lo que aparentemente había dicho este pensador, reducir parcialmente su doctrina a la de un filósofo primitivo y poco conocido. No obstante, es a esta conclusión adonde se llega en la frase final del fragmento que examinamos «entonces resultaría que Anaxágoras reduce los principios a dos, la naturaleza de lo infinito y la interioridad nouménica». Un procedimiento como éste sería infinitamente más conveniente en la explicación de Anaximandro; a los ojos de Teofrasto el mejor modo de juzgar y apreciar al Milesio estaba en poder establecer su influjo sobre Anaxágoras,

23 Puede añadirse que el contenido del pasaje «aquél afirma en efecto... si no existían ya antes», aludiendo a una perfecta διάκρισις, «separación», contrasta con Anaxágoras B6, B12, A53, lo cual, en caso de referirse a Anaxágoras, constituiría una infidelidad interpretativa demasiado grave para ser atribuida a Teofrasto.
En cambio, no puede decirse que la alusión al oro no pueda atribuirse a Anaximandro, y es fácil observar por el contrario que la tierra, que también es citada como ejemplo, no tiene para Anaxágoras el carácter de naturaleza elemental (Anaxágoras B16): Teofrasto, como tampoco el mismo Aristóteles, no concedía demasiada importancia a estos ejemplos.

24 Como se verá dentro de poco, no se opone a esto la apariencia contraria del frag. 1.

en poder mostrar de este modo que incluso la evolucionada filosofía de este último podía encontrar expresión en aquellos términos antiguos. Sea como fuere, más firme que cualquier consideración psicológica es lo que nos viene sugerido por la crítica del texto. El καὶ ταῦτα que se encuentra al principio de nuestro pasaje se refiere a lo que precede. *Estas cosas* son un patrimonio común de Anaximandro y Anaxágoras, y por si fuera preciso Teofrasto lo aclara a continuación: «aquél afirma en efecto...». Es necesario por tanto que en lo que precede se hablase de la διάκρισις, «separación [de lo infinito]», que es el proceso por el cual cada elemento tiende hacia su afín. En cambio, si volvemos la mirada a lo que precede en Simplicio no encontramos nada parecido, sino más bien lo contrario. De hecho, allí se habla del principio anaxagóreo del todo en cada cosa, de la estructura material y primordial de la realidad, sin alusión ninguna a la διάκρισις: allí se trata del problema de la sustancia, aquí se trata del devenir con una mayor adherencia histórica. Sería completamente absurdo por tanto pensar que se refiere a esta parte —καὶ ταῦτα— para fundar la relación concreta Anaximandro-Anaxágoras, que lleva a cabo en las frases siguientes.[25] Parece en conclusión más probable que la posición

25 La primera de mis dos críticas, basada en el φησὶν ὁ Θεόφραστος colocado en medio del frag. 4, quedaría anulada si se admitiera con Diels que las líneas precedentes no son literalmente teofrasteas. Pero en todo caso seguiría siendo válida la última crítica, que es también la más importante: remitiéndonos a las últimas palabras de Teofrasto, según el texto de Diels (*Dox.* 478, 18-21) vemos efectivamente que se adaptan tan poco al καὶ ταῦτα como las siguientes. Véase el contraste estridente entre πρῶτος μετέστησε..., «[Anaxágoras] transformó el primero [las opiniones respecto a los principios]» y καὶ ταῦτα παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ, «estas cosas [Anaxágoras las dice] casi del mismo modo que Anaximandro». En cualquier caso, nuestra tesis permanece intacta: incluso aunque las líneas 18-21 no fueran teofrasteas, esto no significaría que no fuera preciso comenzar la cita de Teofrasto por el καὶ ταῦτα, y entonces todas las discusiones anteriores serían inútiles. En contra de Diels, nosotros afirmamos que también esta primera parte del frag. 4 proviene directamente de Teofrasto. Respecto de las líneas 18-21, el propio Diels lo admite, como hemos visto, y sería difícil además atribuir

de nuestro pasaje en el texto de Simplicio no sea la original, parece más verosímil por el contrario admitir que se encontraba en el curso de la explicación de Anaximandro. Volvamos pues al único pasaje teofrasteo sobre este último, ya citado. Como hemos visto, terminaba diciendo: οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως, «entiende la generación no como una alteración del elemento, sino como una separación de los contrarios a través del movimiento eterno».[26] No

a otra fuente la extraña conexión Anaxímenes-Anaxágoras, que se apoya probablemente en un análisis de contenidos. En cuanto a las frases siguientes (*Dox.* 478, 21-479, 2), las bases del rechazo de Diels parecen consistir en el paralelo estrecho con Arist. *Metaph.* 984 a 11, pero este rechazo no puede ser absoluto. Es muy frecuente que Teofrasto parafrasee a Aristóteles. Además, la influencia aristotélica se aplicaría solamente a las líneas 21-23, mientras que nada serio puede objetarse contra la frase siguiente, πάντων μὲν... χαρακτηριζομένου, «designando el carácter preciso de todas las cosas». Es cierto que Simplicio, al citar el frag. 1 de Anaxágoras, la repetirá con las mismas palabras; pero ello es explicable como reminiscencia teofrastea, sin que se tenga que pensar que la frase es suya. En lo que sigue después, a partir de χρυσὸς γὰρ, «el oro en efecto», Diels reconoce el modo teofrasteo. Y es cierto que quien haga que Anaxágoras sea la referencia del ἐκεῖνος siguiente podría encontrar extraña la sucesión de dos interpretaciones, más bien discordantes, de un mismo filósofo, y en consecuencia estar tentado de refutar que la primera de ellas, que recuerda de cerca a Aristóteles, sea de Teofrasto: pero una vez que esta referencia errónea queda subsanada, se disipan las razones de duda.

Una última observación sobre la doble procedencia de este frag. 4: no resultaría muy lógico que Teofrasto, al comenzar a hablar de Anaxágoras, mostrara su comunión con Anaxímenes, cuando toda la discusión posterior se basa en cambio sobre la relación Anaximandro-Anaxágoras. Ésta no está confirmada en el plano histórico, pero representa para Teofrasto la sustancia de toda su interpretación de los presocráticos.

26 Después de estas palabras, el texto teofrasteo del frag. 2 continúa tratando de Anaxímenes, *amigo de Anaximandro*. Esto podría probar una sucesión inmediata entre los dos pasajes, al ser habitual que Teofrasto se remita a la relación de discípulo para indicar el paso de un filósofo a otro. Más tarde se verá que puede explicarse de otro modo. Por ahora lo que importa es señalar que tal sucesión inmediata no es necesaria, por la solución de continuidad existente entre los dos pasajes, en el inciso que tiene su origen evidente en Simplicio, διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν

podrían encontrarse palabras más adecuadas para preceder al καὶ ταῦτα. El proceso de separación de los opuestos era evidentemente una parte importante de la doctrina de Anaximandro, y Teofrasto no podía contentarse con la fugaz alusión que se encuentra en el frag. 2. El tema debía interesarle, precisamente por su punto de vista de físico. Y a la vez está pensando en Anaxágoras, los paralelismos siempre han sido del gusto de los historiadores de la filosofía. Pasa entonces a explicar la teoría de Anaximandro; recién terminada la exposición, el γάρ señala de qué modo esta teoría, de la que forzosamente ya se había hablado antes, contiene elementos que forman parte de la de Anaxágoras. Si se cree necesaria esta explicación es evidentemente porque antes el argumento solamente ha sido rozado. Debe observarse además la perfecta correspondencia de las dos frases que están al final del primer pasaje y al inicio del segundo: «entiende la generación no como una alteración del elemento, sino como una separación de los contrarios... afirma en efecto que en la separación de lo infinito las cosas homogéneas se mueven las unas hacia las otras».

Comienza a aclararse el desarrollo de la interpretación de Teofrasto; hace que la filosofía comience con Anaximandro, el cual con la introducción del término ἀρχή, «principio», se separa por vez primera de la materia, del fenómeno en su inmediatez. De ahí la insistencia inicial de Teofrasto, en el frag. 2, en distinguir el ἄπειρον, «lo infinito» de los *llamados elementos*. Establecida esta antítesis primordial entre unidad y multiplicidad y con objeto de analizar mejor su naturaleza,

τοῦτον ὁ 'Αριστοτέλης συνέταξεν, «y por esta razón Aristóteles trató a este último [Anaximandro] con los seguidores de Anaxágoras» (*Dox.* 476, 15-16). Además, el que Simplicio sienta la necesidad precisamente en ese momento de hacer una observación como ésa, no contradice nuestra tesis. Según nuestro parecer, el texto teofrasteo debía continuar con el paralelo Anaximandro-Anaxágoras, y Simplicio, aunque se interrumpe para pasar a Anaxímenes, se sorprende por ello y recuerda haber leído algo semejante también en Aristóteles. También en esto seguía Teofrasto a Aristóteles, aunque interpretando según el modo suyo con un sentido más histórico.

pasa a estudiar la relación entre ambos términos, que para Anaximandro consiste en la separación de los contrarios. Lo que el análisis muestra es que la antítesis no parece ser tal en definitiva, como si la distinción entre unidad y multiplicidad no representase todavía para Anaximandro el descubrimiento de dos realidades *toto genere* diferentes. Teofrasto constata que los contrarios, que constituyen el mundo fenoménico, ya subsistían antes, en el ἄπειρον (ἀλλ' ἐνυπαρχόντων πρότερον, «son inmanentes ya antes», frag. 4, *Dox.* 479, 7). ¿En qué consistía pues esa antítesis para Teofrasto? Evidentemente, en la contraposición aristotélica entre στοιχεῖα, «elementos», y ὕλη, «materia».[27] Le viene entonces a la mente Anaxágoras, que no se había contentado con aquella distinción insuficiente y, partiendo también del principio de separación, había deducido un principio *toto genere* diferente, el νοῦς, la «interioridad». Pero a Teofrasto no le interesa tanto mostrar la diferencia en dignidad entre el νοῦς y el ἄπειρον cuanto aclarar más bien el problema de la sustancia y el del devenir en la filosofía presocrática, aunque se encuentren alusiones tan sólo. De hecho, un poco más adelante proclama la identidad entre el punto de vista de Anaximandro y el de Anaxágoras por lo que respecta al primer problema, el de la sustancia; a pesar de las apariencias, ambos lo resuelven mediante una única ἀρχή, el ἄπειρον. Por el contrario, el problema del devenir, que en Anaximandro no se distinguía todavía suficientemente del primero, encuentra su completa independencia con Anaxágoras, con su descubrimiento de una nueva ἀρχή, el νοῦς.[28]

27 Esto es evidente desde la segunda parte del frag. 2, donde, hablando de Anaxímenes, Teofrasto dice que su ἀρχή es una φύσις ἄπειρος... ἀλλὰ ὡρισμένη, «naturaleza infinita... pero definida», mientras que la de Anaximandro es una φύσις ἀόριστος, «naturaleza indefinida» (*Dox.* 476, 17-18). Expresa lo mismo la frase: φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, «naturaleza indefinida tanto en especie como en tamaño» (*Dox.* 479, 13).

28 Sin embargo, el frag. 4 no acaba aquí, dado que el texto de Simplicio continúa hablando de Arquelao (*Dox.* 479, 17-480, 3). Teofrasto habría tratado de él después de Anaxágoras, por lo que debe excluirse que estas

Volvamos ahora a nuestro lejano punto de partida, el pasaje de Alejandro de Afrodisia referente a Parménides; nos habíamos alejado de él buscando en las declaraciones teofrasteas sobre Anaximandro, para ver si se adaptaban como precedente del τούτῳ δ' ἐπιγενόμενος, «venido después de él».[29] Ahora estamos en condiciones de responder afirmativamente. Ante todo, Ἀναξιμάνδρῳ, con el que se concluye la cita teofrastea de Simplicio, se adapta perfectamente ante el τούτῳ δ' ἐπιγενόμενος. Igualmente coherente con lo que precede es el ἐπ' ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδούς, «recorrió ambas vías», del que ya se ha dado antes una interpretación sumaria. ¿Cuáles son las *dos vías*? No otra cosa sino el doble problema de la sustancia y del devenir, que en el análisis de Simplicio se ha mostrado ya como el centro del interés de Teofrasto en este punto de la investigación: «[Parménides] declara en efecto que el todo dura siempre, y también trata de explicar la generación de las cosas que son». Anaximandro había diferenciado los dos problemas, pero su mirada se había dirigido hacia la sustancia. Anaxágoras por el contrario se había sentido atraído principalmente por el principio del devenir; es lógico que Teofrasto pase ahora a Parménides, que *recorrió ambas vías*. Encuentra asimismo su lugar la frase siguiente: «sin embargo no considera en un mismo plano los dos argumentos». Según Teofrasto, Anaximandro había considerado los dos problemas sólo desde el punto de vista sensible, la racionalidad dejaba por resolver uno de los dos; no es el caso

líneas siguieran originalmente a *Dox*. 479, 2-16, que es, como se ha demostrado, el pasaje deducido del tratado teofrasteo sobre Anaximandro. Así pues, la parte dedicada a Anaximandro del frag. 4 habría sido extraída por Simplicio e insertada en un pasaje que se refiere enteramente a Anaxágoras.

29 Nótese de paso que la frase τούτῳ δ' ἐπιγενόμενος no indica una relación de discipulado, sino una simple sucesión temporal. Cf. en la misma obra de Teofrasto el frag. 9 (*Dox*. 484, 19-20). Lo que aquí nos importa es la conexión de contenido que Teofrasto establece entre Parménides y su predecesor, ya que de la relación personal entre Parménides y Anaximandro ya habíamos sido informados por Diógenes Laercio (IX 21), también allí con la autoridad de Teofrasto.

de Parménides que considera la sustancia «según la verdad» y el devenir «según la opinión de la mayoría». Esto último da una solución a los dos problemas inversa a la anaxagórea, idealizando la sustancia y materializando el devenir. O mejor todavía, tal vez en la intención de Teofrasto, Parménides represente una mayor idealización frente a los otros dos filósofos, lo que explicaría por qué en este contexto viene colocado después de Anaxágoras. De hecho, Teofrasto le atribuye aquí tres ἀρχαί,[30] y el término tiene para él el significado de separación, aunque no absoluta en un primer estadio, de la materia inmediata: en la frase δύο ποιῶν τὰς ἀρχὰς πῦρ καὶ γῆν, τὴν μὲν ὡς ὕλην, τὸ δ' ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν, «establece que los principios son dos, fuego y tierra, entendida la segunda como materia, y el primero por el contrario como causa y agente», a «fuego» y a «tierra» les corresponde un valor simbólico (y los dos ὡς apuntan esta interpretación), de otro modo resultaría extraño que Teofrasto hubiera considerado a uno de ellos como «causa», y dado al otro el nombre de la materia aristotélica. Parménides había visto ya el problema del devenir bajo una cierta luz ideal, indicando la vía de la solución de Anaxágoras, mientras que él por su parte engrandeció la dignidad de la sustancia. La destronada «naturaleza indefinida» ha quedado reducida en su sistema a mero elemento pasivo en el proceso del devenir.

Para concluir nuestra demostración, falta por examinar todo lo que dice Teofrasto de Jenófanes, no fuera que se adaptara mejor a preceder el pasaje referido a Parménides. Tenemos al respecto el frag. 5:

> μίαν δε τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον, οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνην τὸν

30 La ἀρχή de Teofrasto no es solamente un sustrato material, porque también llama de este modo al νοῦς, y por otra parte tampoco es entendida únicamente como el principio del devenir, desde el momento en que para él también es una ἀρχή, como se ha visto, el caos de Anaxágoras: el ser mismo parmenídeo cabe en el vasto concepto de ἀρχή, como veremos.

Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος ὁμολογῶν ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης· τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης[31]

«Jenófanes de Colofón, maestro de Parménides, considera que es único el principio, que uno solo es lo que es —y el todo— y que no es ni limitado ni infinito ni en movimiento ni inmóvil, dice Teofrasto, que reconoce que la mención de sus opiniones es pertinente para otra investigación, más que para una en torno de la naturaleza. De este uno y todo Jenófanes dice, de hecho, que es la divinidad» (*Dox.* 480, 4-8).

Una primera dificultad nos viene al encuentro, ya que Diels ha considerado textualmente teofrastea la frase Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαι, «Jenófanes de Colofón, maestro de Parménides, considera». Contra esto pueden levantarse muchas razones de duda. Ante todo, las palabras que pertenecen seguramente a Teofrasto son por un lado μίαν δὲ ... ἠρεμοῦν, «único [es el principio]... ni inmóvil», y por otro ἑτέρας ... δόξης, «[la mención] de las opiniones [de éste es pertinente a] otra [indagación... naturaleza]»: entre

31 El frag. 16 no pertenece evidentemente al libro sobre los «principios». Estamos de acuerdo con Reinhardt *Parm.* 92-94, en atribuir a Teofrasto la frase καὶ οὔτε ... ἠρεμοῦν, «ni limitado... ni inmóvil». Simplicio seguramente habría tenido ante los ojos el escrito anónimo peripatético d. M*X*G 3, cree Diels, y de ahí habría extraído todo el resto del pasaje, pero la seguridad que tiene al principio de que cita a Teofrasto significa que poseía al respecto, además del testimonio anónimo, un documento de las *Opiniones de los físicos*, cuyo preciado valor se dispone a disfrutar con una cita directa del autor. La frase τὸ γὰρ ἕν ... ὁ Ξενοφάνης, «este uno [y todo] Jenófanes [dice efectivamente que es el dios]», es una aclaración de lo que precede, que recuerda de cerca el modo de expresión aristotélico en la *Metafísica* (986 b 18 y ss.) y como tal pertenece probablemente a Simplicio. En efecto, si aceptáramos como teofrastea la frase, surgiría una oposición entre el «dios» y el abstracto «lo que es» de 480, 4. En todo lo que sigue a continuación en el pasaje de Simplicio es muy difícil que quede aún algo de teofrasteo, ni siquiera, según nosotros, lo poco que trata de salvar Diels.

las dos frases existía sin duda en el original una conexión que no se ha conservado textualmente. Existe pues una genérica presunción de duda respecto de la amplitud de lo que Simplicio insertó para unir los dos extremos. Además, la construcción de la frase en cuestión es de acusativo con infinitivo y no puede por tanto responder literalmente al texto de Teofrasto, que al pasar de uno a otro pensador siempre coloca un punto y vuelve a comenzar del modo más natural *Anaximandro, hijo de Praxíades, dijo*, o bien, *Leucipo... no recorrió la misma vía que Parménides.* ¿Por qué no habría de citar directamente Simplicio sólo en este caso? Además, la expresión «maestro de Parménides» no es en absoluto teofrastea; todos los ejemplos que poseemos coinciden en declarar la dependencia de cada filósofo con sus predecesores, nunca su influjo sobre otro que vendrá. El modo de expresarse de Teofrasto cambia, se difuminan los contornos entre las relaciones personales y de contenido, habla de discípulo, de amigo, de estudio de las doctrinas de otro, pero el método es siempre el mismo. Por ello me parece fuera de duda que la declaración proviene de Simplicio, que estaba evidentemente intimidado por lo que había dicho Aristóteles.

Pasando al examen del juicio teofrasteo sobre Jenófanes, salta a la vista el pobre interés con el que el peripatético considera su filosofía. Jenófanes dio una solución al problema de la sustancia, pero por el contrario ignoró completamente el del devenir, que en el fondo es el único que le interesa a Teofrasto.[32] De ahí la primera dificultad para hacer que preceda al pasaje de Alejandro sobre Parménides. Se ha dicho antes que

32 Véase al respecto el frag. 5a. Allí Galeno polemiza con Sabino, que afirmaba que Jenófanes había identificado la naturaleza del hombre con la tierra. Sabino sostenía, según resulta claramente del contexto, que Jenófanes había puesto la tierra como ἀρχή. Si hubiera sido así, rebate Galeno, Teofrasto no habría dejado de mencionarlo en las *Opiniones de los físicos*. De lo que con toda probabilidad se deduce, creemos, que Teofrasto solventó la física de Jenófanes con la única frase que encontramos en el frag. 5. Si hubiera dicho algo más de importancia, Galeno se habría apresurado a recordarlo para defender su tesis.

la frase *recorrió ambas vías* presupone un filósofo que por lo menos haya entrevisto un modo doble de considerar la realidad, como Anaximandro con su distinción entre ἄπειρον y proceso de separación. Jenófanes por el contrario, es lo que parece decir Teofrasto, no es consciente en absoluto de que existan dos problemas, y su solución es perfectamente unitaria y total, cree que no queda nada por explicar. Se podría objetar que la distinción entre las dos vías todavía no había sido constatada por Teofrasto refiriéndose a uno de los dos filósofos precedentes y que para introducirla bastaba la expresión ... τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας, «investigación en torno de la naturaleza». A lo que por nuestra parte contestaríamos que difícilmente Teofrasto se habría referido a una genérica *investigación en torno a la naturaleza*, como si con ello hubiera indicado una específica vía de investigación; esta «vía» significaba más bien para él el establecimiento de una ἀρχή para la «generación» (γένεσις), y en tal sentido preciso había quedado anunciada mejor que en ninguna otra parte en el apunte del pasaje que trataba de Anaximandro y Anaxágoras. La problemática de la sustancia y del devenir, planteamiento caro a Teofrasto como veremos, que parece estar inmediatamente presupuesta en el pasaje de Alejandro, no cuenta con ninguna referencia en el fragmento sobre Jenófanes.[33] Sin embargo, todavía sería posible defender que el

33 Se podría objetar aquí que Teofrasto, al hablar *de ambas vías*, no tenía que referirse necesariamente a su declaración sobre Jenófanes, sino más bien al pasaje al que precisamente queremos que se haya referido, es decir, al frag. 4. En tal caso, aparte del hecho de que todo lo que respecta a Jenófanes estaría en medio y haría muy difícil la referencia, si seguimos el orden de Diels y consideramos que también pertenecen al frag. 4 las últimas líneas sobre Arquelao, entonces la tal referencia se haría mucho más dura todavía. Hay que destacar a continuación que el frag. 3 sobre Empédocles debe colocarse después del frag. 4, sin necesidad de recurrir a especiales razones interpretativas, simplemente por las alusiones que Teofrasto hace a propósito de los filósofos precedentes al principio de cada capítulo; Diels en cambio sigue inexplicablemente el orden del texto de Simplicio. Los dos extremos se distancian todavía más y su conexión se hace imposible, dado que en este fragmento sobre Empédocles no aparece el término γένεσις y va perdiéndose el sentido de la antítesis

fragmento teofrasteo sobre Parménides viene después del que hace referencia a Jenófanes, aceptando nuestra construcción de la relación Anaximandro-Anaxágoras y considerando el fragmento sobre Jenófanes como un inciso que le permite referirse a cuanto precede al fragmento sobre Parménides; pero todas las dudas desaparecen apenas se recuerda la frase siguiente de Alejandro: «sin embargo, no considera en un mismo plano los dos argumentos». Estas palabras conectan estilísticamente con el τούτῳ, el «éste [Anaximandro]» inicial y con el «recorrió ambas vías», oponiéndose a un filósofo o unos filósofos que le precedían. Por lo que, si se acepta nuestra explicación de ambas vías, llegamos a la decisiva conclusión de que no podía ser Jenófanes quien trataba de un modo idéntico el problema de la sustancia y el del devenir, por lo menos si aceptamos la interpretación que Teofrasto hace sobre el de Colofón. Incluso si, ignorando los nexos estilísticos, se negase la posibilidad de que la frase citada se refiriera a lo anterior, considerándola simplemente una introducción a la contraposición siguiente entre vía «según la verdad» y vía «según la opinión», y se aplicara el mismo procedimiento a las dos vías, sin atribuirlas ya a ningún filósofo, ni con todo ello se conseguiría convencer de que el pasaje de Alejandro sigue al pasaje sobre Jenófanes. Por más que se quiera variar la interpretación del οὐχ ὁμοίως..., «no en el mismo plano...», seguirá siendo incontrovertible que con esta frase queda reforzado lo que sigue; que a Teofrasto no le interesaba tanto en este punto enumerar las ἀρχαί de la «doctrina» parmenídea, cuanto mostrar más bien el abismo que por vez primera parece haberse introducido en la historia de la filosofía, la esencial diversidad de naturaleza existente entre la unidad y la multiplicidad fenoménicas. Dicho esto, ¿cómo habría podido hablar de este modo Teofrasto, después de su explicación de Jenófanes, por qué considerar casi un des-

entre el problema de la sustancia y el del devenir, como muestra la hipótesis final de Teofrasto, para quien el de Agrigento habría reconocido seis principios, a considerar en un mismo plano.

cubrimiento y una novedad lo que ya antes había aparecido a propósito del de Colofón? En efecto, véase su interpretación de este último: su sustancia debería ser idéntica a la parmenídea, puesto que es el mismo el modo de expresarse de Teofrasto en ambos casos, incluso parece mayor la distancia en Jenófanes respecto del mundo fenoménico, el suyo no es ni finito ni infinito, mientras que está plásticamente limitado el de Parménides —además, tan distante está para él la multiplicidad de la unidad que ésta constituye el centro de su doctrina mientras que a aquélla no parece atribuirle la dignidad de ser objeto de un tratamiento científico. En conclusión, constatada esta identidad entre Jenófanes y Parménides en la interpretación teofrastea, habría que preguntarse, si realmente Jenófanes debe ser considerado el maestro, cómo es que nunca Teofrasto se ha referido a él al hablar de esa abstracción de la ἀρχή.[34]

34 Es de destacar además que Teofrasto, en el tratado sobre Parménides, se esfuerza en vano por mantener la vieja antítesis entre el problema de la sustancia fenoménica (obsérvese la querida concreción de la expresión ἓν τὸ πᾶν, «uno es el todo» y de σφαιροειδής, «de aspecto esférico») y el del devenir: se le escapa de las manos y se transforma en una oposición entre unidad y multiplicidad. Ya para Anaximandro habría sido arriesgada una distinción como ésta, pero los dos términos estaban en un mismo plano empírico y el problema del devenir quedaba a salvo. La novedad de Parménides estriba para Teofrasto en haber elevado uno de éstos a una esfera superior (οὐχ ὁμοίως..., «no en el mismo plano...»), y un planteamiento tal debe fatalmente clausurar el campo de la investigación física, como lo demuestra la presentación siguiente de Jenófanes, en la que se acentúa el carácter abstracto. Todo esto queda aclarado en el desarrollo del frag. 6; en la primera parte —*Dox.* 482, 7-9— se especifican *las dos vías* (que, de cualquier modo que se interpreten, implican un vínculo con lo que precede) con los problemas de la sustancia y el devenir; en la segunda parte —*Dox.* 482, 10-13—, donde debe hablarse solamente de Parménides de un modo concreto y determinado, esta distinción cede su puesto a la de la unidad y la multiplicidad, concebidas como mundos separados y de diferente valor. Enteramente lógica se presenta entonces la primera parte del fragmento en su función de establecer un nexo de continuidad entre Anaximandro y Parménides.

Por lo que respecta al carácter abstracto de Jenófanes, igual como antes se ha aludido al οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον, «ni limitado ni infinito», obsérvese aquí en la formación de la ἀρχή de Jenófanes el ἓν τὸ ὂν

Con esta reconstrucción de Teofrasto se alcanza el núcleo

καὶ πᾶν, «uno solo es lo que es —y el todo», en paralelo al ἓν τὸ πᾶν, «uno es el todo», de Parménides. La primera de las dos expresiones es indudablemente la más abstracta, la más madura y eleática y sería del todo incomprensible que en el texto de Teofrasto hubiera precedido a la otra sin que quedara al descubierto su originalidad. En cambio, según nuestra interpretación se trata de algo bien natural, ya que Teofrasto, después de haber expuesto el sistema eleático a propósito de Parménides, lógicamente habría aludido apenas a Jenófanes, sin sentir la necesidad de más interpretaciones, atribuyéndole sin más la terminología común del Eleatismo. Aparentemente, quedaría aún en el frag. 6 una última dificultad por superar. El inciso de Alejandro λέγει δὲ καὶ Ξενοφάνην, «pero comprende también a Jenófanes», de donde había partido nuestra investigación y en el que esperamos que quede ahora clara, después de cuanto se ha dicho, la imposibilidad de mutilar el καί, haría surgir una grave dificultad contra nuestra tesis, si se refiriera, como parece, de modo concreto a lo que sigue. Si así fuera, se le atribuiría a Jenófanes, colocado en un mismo plano que Parménides, una investigación sobre las dos vías, algo completamente en oposición a cuanto ha resultado del análisis del frag. 5. Podemos por tanto establecer que la conjunción de Jenófanes con Parménides en la paternidad de estas doctrinas no podía subsistir (con la expresión Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης, por ejemplo) en el texto original teofrasteo. Es además impensable, sea porque no se comprendería la razón por la que Alejandro habría añadido el inciso, poniendo en singular los verbos siguientes, en lugar de restituir literalmente el texto teofrasteo, sea porque la última parte del fragmento por su específico modo de expresarse y por su contenido no puede referirse sino a Parménides. Así pues, la equiparación de Jenófanes con Parménides, si Alejandro no podía haberla encontrado en el primitivo contexto del fragmento, y dado que no precedía obviamente a éste porque antes se trataba de Anaximandro, debía haber venido forzosamente a continuación. Teofrasto, aludiendo inmediatamente después a Jenófanes, había identificado sin duda su planteamiento filosófico con el de Parménides (lo cual debía estar claramente expresado, porque de lo contrario Alejandro no habría sabido extraer tal identificación del frag. 5 tal como hoy lo poseemos), y había concluido después rápidamente, teniendo presente la segunda parte del frag. 6, las últimas palabras dichas, donde se había logrado una nueva distinción apropiada para los eléatas. Visto esto, Alejandro quiere ampliar el testimonio teofrasteo incluyendo también a Jenófanes e inserta su inciso en un lugar ambiguo. Todo ello está de acuerdo además con nuestro análisis precedente del desarrollo y la transformación de los problemas, según la interpretación teofrastea, de Anaximandro a Parménides y a Jenófanes: el inciso en cuestión no hace sino confirmarlo, desde su lado. Estamos así en condiciones ahora de colmar en parte la laguna que habíamos observado en el frag. 5; de hecho la identificación de Teofrasto entre Jenófanes y Parménides no puede situar-

de su juicio sobre los presocráticos. Ahora estamos en condiciones de intentar un nuevo reordenamiento de los fragmentos de este primer libro sobre «los principios», el más importante de la obra teofrastea. El frag. 1, que comienza hablando de Tales, levanta serias dudas acerca de su procedencia teofrastea.

se sino aquí, según resulta de lo anterior. El texto en cuestión debía haber sonado más o menos así: Μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ... οὔτε ἠρεμοῦν <Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ὑποτίθεται, σχεδὸν ταὐτὰ λέγων ὥσπερ καὶ Παρμενίδης>, «Jenófanes de Colofón, luego, asume que único es el principio [es decir, que uno solo es lo que es —y el todo— y que no es ni limitado ni infinito, ni en movimiento ni inmóvil], diciendo más o menos las mismas cosas que dice también Parménides».

Retenemos como probable que Teofrasto haya escrito ὑποτίθεται, en la forma del presente, apoyándonos en el ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος de Simplicio. Esto contrasta con los demás fragmentos de las *Opiniones de los físicos*, donde al introducir un nuevo filósofo, se adopta el tiempo histórico, pasando luego al presente en la exposición de las doctrinas. Otro detalle significativo en esta alusión a Jenófanes: el nombre del filósofo no aparece al principio del periodo (no es seguro, pero probable), contrariamente a lo que sucede en todos estos fragmentos teofrasteos. Reunidas, las dos observaciones nos llevan a considerar secundario lo tratado sobre Jenófanes, sin que le dedicara un parágrafo especial. Colocado como apéndice a Parménides, debía representar una configuración particular del problema antes planteado. El uso del presente alude a una discusión ya iniciada: solamente por esto ya sería difícil hacer que el fragmento sobre Jenófanes le precediera. (Sin duda, el emparejamiento teofrasteo dejó perplejo a Simplicio, que optó por aclararlo a su modo, recurriendo al punto de vista aristotélico. La conjunción de los dos filósofos, si realmente aparecía en el texto de Teofrasto en la forma que proponemos, podía parecerle que no estaba en oposición con la relación establecida por Aristóteles. Volveremos sobre ello). Como confirmación de lo anterior, véanse las brevísimas alusiones, con los verbos en presente, a Arquelao (*Dox.* 479, 17-480, 2) y a Metrodoro (*Dox.* 484, 13-16), que obviamente no podían constituir un parágrafo por sí mismos, ya que aparecían en el sistema teofrasteo remitiéndose a los pensadores que les precedían en el tratado (Anaxágoras y Demócrito).

Por el contrario, no prueba nada el pasaje en *Dox.* 476, 16 y ss., que será analizado más adelante, ni el de *Dox.* 477, 17 y ss. en el cual el primer verbo no era el ποεῖ, «establece», de 478, 1, porque el precedente οὗτος δέ, «éste a continuación» introduce evidentemente una segunda proposición. En el texto original la primera proposición tenía sin duda su verbo en tiempo histórico, que Simplicio dejó caer al presentar la cita unida a cuanto le precedía.

Una consideración fundamental que se opone a la atribución del largo pasaje simpliciano a Teofrasto (*Dox.* 475, 2-476, 2) es la forma de la cita de este último, insertada hacia la mitad del pasaje, donde hablando siempre de Tales, se dice: πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων προγεγονότων, ὡς καὶ Θεοφράστῳ δοκεῖ, «aunque haya habido muchos otros que le han precedido —como relata también Teofrasto» (*Dox.* 475, 12). Si los precursores de Tales son recordados *también* por Teofrasto, esto significa que el resto del pasaje no se le puede atribuir, a lo máximo puede extenderse la cita teofrastea hasta la frase en la que está inserta la referencia. Es una extensión aceptable estilísticamente. Además, ἀρχή es para Teofrasto un término bien preciso, usado en el sentido que resulta de su indagación histórica. Como tal ἀρχή tiene el valor de principio que trasciende la inmediatez fenoménica, lo que tiene lugar plenamente por primera vez con Anaximandro (obsérvese además la relevancia otorgada a la frase πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς, «y fue el primero en introducir este nombre de principio» (*Dox.* 476, 5-6); la prueba está en que la palabra se evita cuando se habla de Anaxímenes, ya que en este caso podía ser objeto de duda. Menos lógico es todavía que Teofrasto la haya usado para referirse a Tales; nadie niega que alude a él en las *Opiniones de los físicos*, pero parece difícil aceptar como teofrasteo, en el texto de Simplicio, otro pasaje más que el siguiente:

> Θαλῆς δὲ πρῶτος [παραδέδοται τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἕλλησιν ἐκφῆναι, πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων προγεγονότων, ... αὐτός δὲ πολὺ διενεγκὼν ἐκείνων] ὡς ἀποκρύψαι πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ[35]

35 Otro testimonio, recordado por Diels, nos conduce aún más lejos que esta breve alusión a Tales, precisamente al principio quizás de la obra teofrastea (*Schol. in Apoll. Rhod.* II 1248). Allí se habla de Prometeo, considerándolo como un «sabio». Teofrasto quizá empezaba su obra dirigiendo la mirada a algunas personalidades filosóficas primitivas; dado que su planteamiento sistemático comienza sólo con Anaximandro, es lícito suponer que también a propósito de Tales se contentó con recordar

«Tales, luego, según la tradición, fue el primero en revelar

---

la personalidad del sabio. La interpretación de Tales que encontramos en *Dox.* 475, 2-8 remite a Aristóteles, *Metaph.* 983 b 20-27. Ciertamente esto no basta para retirársela a Teofrasto, ya que éste, como hemos visto, depende en gran parte del maestro. Pero hay que observar en primer lugar que no se trata aquí de una interpretación general de Aristóteles, sino más bien de una hipótesis psicológica suya (λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην..., «extrayendo tal vez esta afirmación...»), con la que trata de explicar el origen de la tesis de Tales. Sería extraño entonces que Teofrasto hubiera asumido como propia esta hipótesis personal del maestro, dando muestras así de una insensibilidad que se aviene más con Simplicio, al asumirla sin más como un resultado seguro. Además, de todo este pasaje resulta una concepción de la ἀρχή perfectamente aristotélica, que no tiene en cambio nada que ver con la de Teofrasto.

El fragmento mencionado de la *Metafísica*, que viene después de la definición de la ἀρχή como término técnico, 983 b 6 y ss., lo resume nuevamente como τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων, «en verdad, aquello de lo que nacen todas las cosas es precisamente su principio». Naturalmente, lo que nos interesa aquí es establecer el uso de la palabra en Aristóteles como término de interpretación histórica, y no en lo que se refiere a su sistema. Así pues, aquello de lo que tiene origen el mundo es la ἀρχή, según el Estagirita. Y lo más interesante es que la palabra significa tanto sustrato material como principio eficiente (... ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν ... καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, «[extrayendo tal vez esta afirmación] de la observación de que el alimento de todos los seres es húmedo, y lo caliente mismo surge del agua y vive de ella... y del hecho de que los gérmenes de todos los seres tienen una naturaleza húmeda»). El problema de la sustancia y el del devenir son resueltos así por Tales mediante un único elemento que no surge del campo de la materialidad. Cuando habla de Anaximandro, la palabra ἀρχή conserva para Aristóteles este mismo significado de principio eficiente antes que material. Véase *Phys.* 203 b 6 y ss., donde el ἄπειρον es considerado como ἀρχή: ... οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, «[por ello decimos precisamente] que no tiene principio, sino que éste parece ser el principio de las otras cosas, y abarcar a todas las cosas, y gobernar todas las cosas». Se usa ἀρχή de modo parecido a propósito de Anaxímenes, Diógenes, Hípaso y Heráclito, *Metaph.* 984 a 5-8. Con este significado técnico, Aristóteles atribuye la palabra a los filósofos que podemos llamar jonios, en un sentido amplio. También la usa en otros lugares, con acepciones diversas y personales y no con la precisión de un historiador, lo cual nos crea evidentemente dificultades. Así, la continuación del pasaje de la *Metafísica* citado antes (984 a 8 y ss.) habla del principio enteramente material de Empédocles y de Anaxágoras, y los llama también ἀρχαί. Sin embargo, la limitación que

a los griegos las investigaciones en torno a la naturaleza: aun-

---

Aristóteles se apresura a añadir nos advierte de que ya no estamos ante el sentido primitivo de ἀρχή: lo que constituía la mitad de su contenido, su carácter de principio eficiente, es negado expresamente (ταῦτα γὰρ ἀεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίγνεσθαι, «de hecho éstos permanecen siempre y no son generados», según Empédocles, y de modo semejante en Anaxágoras). Aristóteles hubiera debido usar aquí el término στοιχεῖα que en otros lugares utiliza siempre (y que, por otra parte, incluso en el pasaje citado apunta involuntariamente en τὰ τέτταρα, «los cuatro [elementos]», y τέταρτον, «cuarto [elemento]»). Véase por ejemplo, para Empédocles, *Metaph.* 985 a 21 y ss.; *De gen. et corr.* 333 b 19-20; *De caelo* 301 a 14 y ss.; *De gen. et corr.* 334 a 26 y ss.; *Phys.* 187 a 20 y ss.; *Metaph.* 1000 b 18-19; y para Anaxágoras, *De caelo* 302 a 28 y ss.; *Phys.* 203 a 19; *De gen et corr.* 314 a 18, etc. A veces ἀρχή también quiere decir, según el sentido más natural del lenguaje común, *principio*, *inicio*, como por ejemplo en *Soph. el.* 167 b 13 y ss., tratando de Meliso, o en *De caelo* 268 a 10-11 a propósito de los pitagóricos. Este uso genérico tiende a engendrar otro concepto de ἀρχή. Y finalmente encontramos ejemplos de la conexión ἀρχὴ φύσεως, «causa de la naturaleza», en *Metaph.* 983 b 20-27, acerca de Tales, y de la ἀρχὴ κινήσεως, «causa del movimiento», a propósito de Empédocles (*Metaph.* 985 a 21 y ss.) y de Anaxágoras (*Phys.* 256 b 24-25), donde ἀρχή es equivalente a αἴτιον, y se separa de la materialidad. Con este sentido aproximado de *causa*, ἀρχή aparece también en *De gen et corr.* 324 b 35-325 a 2; *Phys.* 252 a 32 y ss., sobre los atomistas. Igualmente, sin conexión ninguna y decididamente ideal en este caso, el νοῦς de Anaxágoras es tratado también de ἀρχή, en *De an.* 405 a 15 y en *Metaph* 989 b 16 (obsérvese que en este último capítulo de la *Metafísica*, un poco antes, en 989 a 30, el νοῦς es llamado también στοιχεῖον, lo que da fe de la variedad desconcertante de la terminología aristotélica). De modo parecido, a propósito de Heráclito, en *De an.* 405 a 25. En cuanto a los testimonios aristotélicos sobre los pitagóricos, encontramos ἀρχαί y, con el mismo sentido, στοιχεῖα, usados indiferentemente con valor material e ideal: *Metaph.* 985 b 23 y ss.; 986 a 15-16; 987 a 9 y ss.; 989 b 29; 1072 b 30 y ss.; *Phys.* 203 a 1 y ss.; *De caelo* 285 a 10-11. La famosa cuestión interpretativa suscitada por la oposición en los testimonios aristotélicos entre números materiales e ideales podría aclararse quizá profundizando en la investigación sobre el doble empleo aristotélico de la palabra ἀρχή.

Teofrasto por el contrario la mantiene fija unívocamente en uno solo de sus significados, el formal e ideal. El término, usado por Aristóteles no técnicamente, se convierte para él en un concepto hermenéutico, que encuentra en el primer filósofo. El ἄπειρον de Anaximandro no aparece en absoluto como principio eficiente en el frag. 2, y no sirve por tanto para explicar el problema del devenir, se trata de una sustancia παρὰ ταῦτα, «más allá de los elementos». En desacuerdo con Aristóteles, para quien el ἄπειρον era una ἀρχή en tanto que engendraba directamente el mun-

que hubo antes de él muchos otros que le precedieron... pero

do, Teofrasto hace que Anaximandro plantee el problema del devenir mediante otro elemento, διὰ τῆς ἀιδίου κινήσεως, «a través del movimiento eterno». Y además, para todo lo que concierne a los otros filósofos a propósito de los cuales Aristóteles puede usar ἀρχή con la acepción propia de principio material y eficiente a la vez, Anaxímenes y Diógenes de Apolonia, puede observarse que Teofrasto evita adoptar el término en cuestión. Por el contrario, Teofrasto adoptará el término ἀρχή en el frag. 5, llamando con tal nombre al ὄν, «lo que es», de Jenófanes, que es un principio absolutamente no material y no eficiente. En Aristóteles en cambio no encontramos ningún ejemplo parecido a propósito del ser eleático. La cuestión parece complicarse con los atomistas y Anaxágoras. A propósito de Demócrito, Teofrasto habla de dos ἀρχαί, lo «lleno» y lo «vacío» (*Dox.* 484, 2), pero también se refiere a los átomos como infinitas ἀρχαι y στοιχεῖα (*Dox.* 483, 16-17, sobre Leucipo; 484, 8-9 y 10-11, sobre Demócrito), según la tendencia aristotélica (*Phys.* 203 a 19 y 33-34; *Metaph.* 1039 a 9-10; *De caelo* 303 a 25). Aunque debe reconocerse que es cierto que existe un pasaje de Aristóteles sobre los atomistas en el que considera lo vacío y lo lleno como ἀρχαί y στοιχεῖα (*Metaph.* 985 b 4 y ss.) Pero debe prestarse atención: los dos elementos son llamados allí αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην, «causas de las cosas que son, en sentido material». Por ello puede Aristóteles llamarlas ἀρχαί con todos los derechos, porque su interpretación les da el doble valor de principio material y eficiente a la vez, según el uso técnico propio de ἀρχή. Compárese en cambio con el frag. 8 de Teofrasto: éste habla, en un mismo contexto, de ἀρχαί infinitas, los átomos, y de dos ἀρχαί, lo vacío y lo lleno. Parece que quiera unir en un solo pensamiento lo que para Aristóteles era un doble punto de vista. Repárese en la frase ὡς ὕλην τοῖς οὖσι τὰς ἀτόμους ὑποτιθέντες, «habiendo puesto a los átomos como principio, en sentido material, de las cosas que son», que atribuye el principio material a los átomos. Ahora son éstos las ἀρχαί infinitas; algo muy parecido, en la interpretación teofrastea, al ἄπειρον de Anaximandro y a la «naturaleza indefinida» de Anaxágoras, superiores ya, como se ha visto, a la inmediatez fenoménica. (El pasaje ὡς ὕλην ... θέσις, *Dox.* 484, 3-5, es rechazado por Diels, aunque no con seguridad, por demasiado aristotélico para ser de Teofrasto. Esto no es cierto, porque incluso en la primera parte hay una divergencia entre los dos autores, como estamos tratando de demostrar. Todo lo más caben dudas sobre la segunda parte, τρεῖς ... θέσις, *Dox.* 484, 4-5.) Por otro lado, Teofrasto ha dicho poco antes: ἔτι δὲ οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν ἢ τὸ μὴ ὂν ὑπάρχει καὶ αἴτια ὁμοίως εἶναι τοῖς γιγνομένοις ἄμφω, «además, según él [Leucipo], lo que es subsiste en la misma medida que lo que no es, y ambos son igualmente causa de las cosas que nacen». Se muestra bien claro el planteamiento general teofrasteo de un problema de la sustancia en oposición a uno del devenir: el ser y el no ser de los atomistas, lo lleno y lo vacío, son ἀρχαί en cuanto «causas», y como tales pueden ser separadas

él los superó en mucho, tanto como para ensombrecer a todos

del fenómeno. Aristóteles habla unas veces de átomos, sustrato material, otras de lo lleno y lo vacío, principios materiales y eficientes a la vez, y en ambos casos ἀρχή mantiene el significado de materialidad habitual en él. Teofrasto entiende los átomos como la sustancia de los atomistas y lo lleno y lo vacío como su principio de devenir. En cuanto a Anaxágoras, Teofrasto le atribuye infinitas ἀρχαί materiales, siguiendo aparentemente los testimonios aristotélicos antes citados (frag. 4, *Dox.* 478, 20-21; 479, 10-11), y deja abierta además la interpretación de las dos ἀρχαί separadas de la materialidad, la «naturaleza del infinito» y el νοῦς (*Dox.* 479, 14-15), precedido también aquí por Aristóteles (*Metaph.* 989 b 16-17). En sustancia, Teofrasto acepta la formulación de Aristóteles (que esbozaba interpretaciones sin dar un sentido técnico a ἀρχή), dándole sin embargo su colorido hermenéutico. De este modo queda del todo claro el desarrollo de la problemática teofrastea: Anaximandro, de un lado el ἄπειρον, del otro el «movimiento eterno»; Parménides, «uno es el todo» (esfera del ser) y «tierra-fuego» (materia y causa); atomistas, «átomos» (esfera del ser) y «lleno-vacío» (esfera del ser y del no ser); Anaxágoras (que se vincula a Anaximandro), de un lado la «naturaleza del infinito», del otro el νοῦς. La vinculación eléatas-atomistas aparece aquí por vez primera, y es muy sólida. En ambas escuelas la unidad de la sustancia («ser», «lleno») se desdobla y se opone a su contrario («ser-no ser», «fuego-tierra», «lleno-vacío»), permitiendo así resolver el problema del devenir. Hablando de los atomistas, Teofrasto conserva en buen lugar la terminología eleática del ὄν-μὴ ὄν, «ser-no ser», como antes Aristóteles, para mostrar el nexo de continuidad. Si se lee bien el frag. 8, parece que caracteriza de modo diferente a Leucipo y a Demócrito, en cuanto a la construcción del sistema atomístico, y que hace que el primero se interese más por el problema del devenir y el segundo en cambio por la sustancia. La extensión de la problemática de Teofrasto a los atomistas que acabamos de mostrar, y el mantenimiento al respecto del significado fundamental de ἀρχή, que se aplica igualmente a Anaxágoras, no nos autoriza, sin embargo, a afirmar que Teofrasto, cuando habla de infinitas ἀρχαί materiales a propósito de Anaxágoras o de Demócrito, piense realmente en algo que esté fuera de la materialidad concreta. Sería absurdo, y él mismo no oculta su embarazo, alternando el uso de ἀρχή con el de στοιχεῖα (cf. *Dox.* 479, 15-16; 483, 16-17; 484, 10-11). Por ἀρχή material entiende la ὕλη aristotélica (el mismo Aristóteles la llama ἀρχή, por ejemplo en *De gen et corr.* 329 a 28 y ss.), pero no puede dejar de constatar que las homeomerías o los átomos están mucho más determinados que ésta, y en cierto sentido de un modo más lógico que los στοιχεῖα, según su terminología más precisa. Le conduce a esta última conclusión la interpretación general aristotélica: por lo general deja coexistir las dos concepciones y está convencido, a pesar de la apariencia contraria, de que los presocráticos vieron en sus ἀρχαί no sólo el puro objeto material, sino algo diferente, un elemento que ya puede

aquellos que existieron antes de él» (*Dox.* 475, 10-13).

llamarse formal, ideal, algo genérica y primitivamente racional, abstracto y vivo a la vez. Este doble punto de vista aparece incluso en su testimonio sobre Anaximandro, cuyo ἄπειρον es llamado ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον, «sea principio sea elemento» (volvemos a encontrar de nuevo στοιχεῖον en *Dox.* 476, 14, sin que se trate de una redundancia). A decir verdad, también en Aristóteles encontramos acoplados los dos términos, por ejemplo en *Metaph.* 983 b 12, pero no les da el mismo matiz que Teofrasto, para él se trata de la distinción entre principio material y eficiente.

Cuando un presocrático habla de un principio sensible, parece decir Teofrasto, entiende algo que es a la vez materialidad y esencia de la materialidad, por lo que es justo que veamos la ἀρχή bajo la segunda luz, la más profunda, aquella que el presocrático quería alcanzar en última instancia, aunque no se expresara de modo adecuado. Esta distinción de valor entre ἀρχή y στοιχεῖον queda confirmada por el frag. 3 sobre Empédocles. Primero, llama στοιχεῖα a los elementos, *Philia* y *Neikos* en lugar de ἀρχαί, luego, colocados ambos en el mismo plano que los otros, se habla de seis ἀρχαί, no ya de seis στοιχεῖα. Ello se debe a que, una vez se han incluido el amor y el odio, el carácter común a todos estos principios ya no puede ser brutalmente material, sino animado y esencial, y entonces Teofrasto está autorizado a llamarlos ἀρχαί. Llamar ἀρχαί a los cuatro elementos le parece demasiado arriesgado, puesto que se encuentra frente a la materia inmediata, puro objeto de los sentidos, cosa que no ocurría con las homeomerías o los átomos; sin embargo, sabe descubrir la vitalidad de los elementos y prefiere sacrificar el planteamiento de un problema de la sustancia distinto del problema del devenir para mantener la propia interpretación de la ἀρχή también en Empédocles. Los restantes ejemplos de ἀρχή en Teofrasto, *Dox.* 482, 12-13, sobre Parménides (de quien ya hemos hablado), y 485, 1-4, sobre Platón, quedan contenidos en el significado antes expuesto. También para Platón se mantiene la distinción de los dos problemas.

Concluida la digresión parece que se puede afirmar que el uso de ἀρχή en el frag. 1 es absolutamente antiteofrasteo. El testimonio sobre Tales e Hipón, ὕδωρ ἔλεγον τὴν ἀρχὴν ἐκ τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦτο παραχθέντες· καὶ γὰρ τὸ θερμὸν τῷ ὑγρῷ ζῇ καὶ τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται καὶ τὰ σπέρματα πάντων ὑγρὰ καὶ τροφὴ πᾶσα χυλώδης, «[Tales ... e Hipón] decían que el principio es agua, inducidos a ello sobre la base de lo que aparece según la sensación: lo caliente, de hecho, vive de lo húmedo, y los cadáveres se secan, y los gérmenes de todos los seres son húmedos, y cualquier alimento es humoroso» (*Dox.* 475, 3-6), donde ἀρχή tiene el valor de principio estrictamente material, y eficiente por añadidura, no puede provenir en ningún modo, después de lo que se ha dicho, de Teofrasto. Hay que exceptuar las palabras Θαλῆς μὲν Ἐξαμύου Μιλήσιος, «Tales de Mileto, hijo de Examio», que según toda evidencia sustituyen a Θαλῆς δέ, *Dox.* 475, 10, al principio del breve fragmento teofrasteo que hemos reconocido.

De este modo, el Peripatético se contenta con aludir solamente a Tales, como el primer sabio y el primer físico que abrió el camino a la investigación filosófica del mundo, pero para él el verdadero descubridor de esta visión es Anaximandro. Éste no tiene tan sólo una personalidad, sino también doctrinas definidas. Colocamos pues esta breve mirada sobre Tales antes de la primera parte del frag. 2 (*Dox.* 476, 3-15). La sucesión más o menos inmediata queda demostrada por la relación personal entre Anaximandro y Tales, mencionada al inicio del fragmento. Estas relaciones personales, a las que Teofrasto recurre habitualmente al principio de sus testimonios,[36] nos brinda-

Pasando a examinar la parte siguiente del frag. 1, sobre Hípaso y Heráclito, *Dox.* 475, 14-476, 2, se puede observar igualmente la acepción aristotélica con la que se usa la palabra. Teofrasto evita otorgarle una ἀρχή a Anaxímenes, aunque su principio es llamado ἄπειρος φύσις, «naturaleza infinita», es decir, algo no inmediatamente material, a lo que se da el nombre de aire (ἀέρα λέγων αὐτήν, «llamándola aire»: obsérvese la interpretación simbólica más que materialista). Sin embargo esta φύσις no puede ser una ἀρχή, en tanto que ὡρισμένη, «definida». Todavía menos podían serlo los principios de Tales o Heráclito, que son llamados πεπερασμένα, «limitados». Nótese también hasta qué punto el emparejamiento de dos hombres separados geográficamente y por intereses culturales resulta extraño en Teofrasto, que en tanto que sistemático en esta obra muestra que quiere distinguir con precisión la personalidad singular del filósofo (puede decirse lo mismo del emparejamiento Tales-Hipón, visto antes). También cuando se refiere a personajes menores, como Arquelao o Diógenes, siempre trata de ellos separadamente. Sería igualmente extraño que se hablara aquí de Hípaso, cuando en todo este primer libro de la obra teofrastea parece que han quedado en silencio personalidades mucho más importantes del pitagorismo, e incluso la escuela pitagórica misma en general. Así pues, resulta natural suponer que Simplicio extrae el emparejamiento de Aristóteles, *Metaph.* 984 a 7. No sabemos en definitiva dónde podría insertarse el pasaje en cuestión en la obra teofrastea. No entre Tales y Anaximandro; faltan para ello las referencias a lo que precede habituales en el autor, cuando introduce a Anaximandro, por ejemplo, lo vincula a Tales; y tampoco en cualquier otro lugar de la obra, como mostrará nuestra investigación futura estableciendo en lo tratado una continuidad perfecta a través de una cadena de filósofos entre los que no está Heráclito.

36 Diels no acepta como textualmente teofrasteas las palabras γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητής, «[Anaximadro] sucesor y discípulo [de Tales]»,

rán igualmente a continuación un excelente criterio para establecer el desarrollo de su argumento: cada nuevo filósofo es objeto de un párrafo separado, y estas referencias iniciales aseguran la continuidad entre la cronología y el pensamiento interpretativo. El texto de Teofrasto no prosigue con la explicación de Anaxímenes, tal como está en Simplicio, sino que enlaza inmediatamente con el paralelo entre Anaximandro y Anaxágoras en el frag. 4 (*Dox.* 479, 2-16).

Sigue el testimonio sobre Parménides, frag. 6, ligado también a lo que precede sin solución de continuidad (*Dox.* 482, 7-13). Las cuestiones críticas inherentes a los pasajes citados ya se han discutido anteriormente.[37] Seguía con toda probabilidad al frag. 6 el frag. 7, pero se ha perdido la conexión entre ambos.

---

aunque admite que la afirmación puede remitir a Teofrasto, tal vez con una expresión diferente.

37 El frag. 6a de Diels (de Diógenes IX 21-22) tiene su origen en dos compilaciones basadas en Teofrasto que circulaban en tiempos de Diógenes. Pero como los testimonios contenidos en estos epítomes no son más que la reunión, para cada filósofo, de noticias dispersas en los diferentes capítulos del tratado teofrasteo, no es evidentemente posible reconocer en el frag. 6 las palabras originales de Teofrasto, y menos todavía un pasaje del primer libro de los «principios», que es el único que nos interesa. Cf. para las fuentes teofrasteas de Diógenes los *Prolegomena* a los *Dox.*, especialmente 153, 166-167. Una dificultad parece surgir de cuanto se ha dicho hasta aquí, y es que precisamente este frag. 6 es el que contiene la información, de la que habíamos partido al principio, sobre la relación de discípulo de Parménides respecto de Anaximandro, citada expresamente en el *Epítome* teofrasteo. Cabría entonces sospechar que la afirmación de discipulado de Parménides fuera también una modificación, por obra del compilador, de las palabras originales del frag. 6 de Teofrasto: τούτῳ δ' ἐπιγενόμενος Παρμενίδης, «que viene después de éste, Parménides». Nada menos seguro, y es que el compilador tenía ante los ojos la obra teofrastea entera, de la que nosotros poseemos tan sólo una ínfima parte, y podía muy bien haber encontrado en ella una afirmación semejante; a lo que se añade el hecho de que Diógenes cite aquí la fuente de una noticia tan escueta, lo que ocurre raramente, todo lo cual prueba que en la compilación el asunto debía tener un relieve muy especial y no podía derivar de una sola y ambigua alusión de Teofrasto.

Queda excluido evidentemente que la cita expresa de Diógenes le venga sugerida por un especial interés personal por la noticia, pues está bien claro que en su texto no tiene de hecho una posición decisiva.

Puede parecer sorprendente en principio el hecho de que Teofrasto hable aquí del ser y del no ser parmenídeo, cuando antes había aludido tan sólo al uno. Sin embargo, si se atiende bien al silogismo, es evidente que los dos términos se introducen únicamente para demostrar la unidad. En este acercamiento de los intereses de Parménides hacia el problema de la *unidad* Teofrasto no se muestra como un buen historiador, enseguida veremos por qué. Es cierto que no dice τὸ ἕν, «lo uno», como Platón y Aristóteles, y que gramaticalmente trata la unidad como atributo del ὄν, «lo que es», pero no obstante esta mayor fidelidad no demuestra que haya comprendido a Parménides, a juzgar por la explicación naturalística del filósofo en el fragmento precedente (ὡς ἀίδιόν ἐστι τὸ πᾶν, «[Parménides... declara] que el todo dura siempre»), que se corresponde con su esquema interpretativo. El paso del frag. 6 al 7 se explica por la necesidad que Teofrasto tiene de esclarecer mejor el contenido de la más importante de las dos «vías»: aquella «según la verdad». Debía decir algo parecido a: Parménides justifica del modo siguiente que el todo sea uno. Colocamos el frag. 5 después del 7. En una nota precedente hemos hablado ya de la conexión entre el 5 y el 6: el frag. 7, insertado entre ambos, sirve para completar la continuidad del pensamiento teofrasteo. Después de haber regresado a la primera «vía» y haber insistido sobre el concepto de unidad, Teofrasto encuentra natural referirse a Jenófanes, que es un típico y unilateral representante de esta vía. La sucesión del frag. 5 al 7 probablemente era inmediata. Antes hemos tratado de eliminar la discontinuidad existente en el frag. 5; con ello cumplíamos tan sólo una parte de la tarea, quedaba en la sombra el nexo siguiente con las palabras ἑτέρας ... δόξης «[la mención] de sus opiniones [es pertinente] para otra [indagación, más que para una en torno de la naturaleza]». Viene aquí a propósito la ayuda de un pasaje de Aristóteles, donde se refiere genéricamente a los filósofos «de la escuela de Meliso y Parménides», cuya construcción recuerda de tal modo la teofrastea que pudiera pensarse que le ha servido de modelo.

οὓς εἰ καὶ τἆλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν· τὸ γὰρ εἶναι ἄττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλόν ἐστιν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως[38]

«[como afirman Meliso, Parménides y sus seguidores] que, aunque sus palabras sean justas respecto a las otras cosas, hay que señalar que no hablan como físicos. Ya que la existencia de algo que sea no generado y absolutamente inmóvil es más bien objeto de una indagación diferente y anterior a la de la física» (Arist. *De caelo* 298 b 17-20).

Es precisamente por acoger un principio abstracto por lo que queda cerrada la vía a la investigación física: es ésta la convicción de Aristóteles y hay razones para creer que era la misma para Teofrasto. El ὁμολογῶν (*Dox.* 480, 6) con el que Simplicio introduce la frase en cuestión es un indicio más en este sentido: el *reconocimiento* de Teofrasto de que no se puede hablar de una física en Jenófanes se desprende de haber observado el modo absoluto en que el de Colofón asumía el lado abstracto del eleatismo.

El frag. 8, sobre Leucipo y Demócrito, se adapta perfectamente a continuación del frag. 5, probablemente de modo inmediato. Nos hemos referido ya a la conexión interna del fragmento con la interpretación de los eléatas: ahora señalamos, como elemento externo, la referencia que hace Teofrasto en el inicio de cada nuevo tratado, expresada en este caso por κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας..., «[Leucipo...] unido a Parménides en la filosofía...». Es verdad que podría pensarse que el testimonio sobre los atomistas estaría mejor colocado a continuación del frag. 6; pero se olvidaría de este modo lo que ha quedado establecido, la estrecha dependencia del 5 respecto del 6, del que forma como un apéndice, hasta tal punto que podría pensarse que constituyen un solo parágrafo, dedicado

38 Un parentesco genérico entre los dos pasajes había sido visto ya por Diels, en los *Prolegomena* a los *Dox.* 109-110.

precisamente a Parménides. Reparemos en lo que sigue, ... οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδῃ καὶ Ξενοφάνει ... ὁδόν, «... no recorrió la misma vía que Jenófanes y Parménides» (a destacar el orden en la cita). No sería apropiado volver a hablar otra vez de Jenófanes si su exposición hubiera precedido realmente a la de Parménides, y más contando con la poca consideración que Teofrasto tenía por el de Colofón. En cambio, según nuestra interpretación, la cosa está clara: el origen estimulador de la teoría atomística debía ser Parménides, y junto a él se recuerda a Jenófanes, aunque en una posición secundaria, manteniéndose la continuidad con lo anterior. Además, Parménides y Jenófanes están colocados en un idéntico plano especulativo, aunque el segundo esté ahí por el mérito del primero, precisamente por la antítesis ser-no ser, que influyó poderosamente sobre los atomistas; lo cual, mientras que suministra una prueba más de lo acertado de nuestra tesis, sería imposible si el fragmento sobre Jenófanes, que tomado de modo aislado no contiene en ningún modo el citado contraste, precediera realmente al que trata sobre Parménides.[39]

39 Consideramos que el frag. 13 (*Dox.* 491, 19-21) no puede pertenecer al libro sobre los «principios», por cuanto alude genéricamente a los átomos. Ante todo, no sabríamos dónde insertarlo en el texto teofrasteo, porque parece un inicio de tratado, y por lo que respecta a Demócrito el tal inicio ya lo hemos reconocido incontestablemente en el frag. 8. La solución nos la ofrece el hecho de que en este frag. 13 se habla de «caliente» y de «frío», cosa que no había ocurrido en los fragmentos examinados hasta ahora, por tanto ya no de ἀρχαί sino de la estructura física del mundo. Por lo que es fácil suponer que el fragmento perteneciera a otro libro de la obra teofrastea, con toda probabilidad al tercero sobre el «mundo», si aceptamos la partición de Diels (*Prolegomena* a los *Dox.* 153). De modo análogo, suponemos que en ese tercer libro existía un planteamiento paralelo al del primero, apoyado sobre el binomio Anaximandro-Parménides, que habían introducido en la física la oposición «caliente-frío». Encontramos trazas de tal declaración teofrastea sobre Parménides en el fragmento 6a ya citado, tomado de Diógenes (*Dox.* 482, 20-483, 1). A propósito de este último tampoco vemos que sea necesaria la tesis de Diels que responsabiliza a la doble fuente de Diógenes de la atribución a Parménides del «fuego-tierra» primero, y luego de lo «caliente-frío» (*Prolegomena* a los *Dox.* 166). Es mucho más natural, ya que no se ve cla-

Al llegar a Metrodoro (una alusión al cual cerraba el parágrafo sobre Demócrito, como demuestra claramente la expresión ἀρχὰς σχεδόν τι τὰς αὐτὰς τοῖς περὶ Δημόκριτον ποιεῖ, «[también Metrodoro de Quíos, después,] estableció más o menos los mismos principios que los seguidores de Demócrito»), a través de una cerrada cadena de filósofos que había comenzado en Tales, Teofrasto debía encontrarse al término de su recorrido por los presocráticos. Pero, a través de los testimonios de Simplicio, encontramos fragmentos teofrasteos sobre las otras notables personalidades que no podían colocarse a continuación de Demócrito o de Metrodoro, por una razón cronológica o de escuela; se impone por tanto también aquí el problema de determinar su posición en el seno del libro sobre «los principios». Teofrasto podía hablar de manera desordenada de los filósofos restantes, o bien volver a empezar desde el principio una segunda serie más breve de pensadores, paralela a la primera, que colmara las lagunas. Tenemos buenas razones para creer que ha utilizado este último método, que respondía a su instinto sistemático. En efecto, véase el frag. 3, sobre Empédocles, uno de los filósofos omitidos, ...οὐ πολὺ κατόπιν τοῦ Ἀναξαγόρου γεγονώς, Παρμενίδου δὲ ζηλωτής..., «[Empédocles de Agrigento] vivió no mucho después de Anaxágoras, fue además admirador de Parménides...». Tenemos pues una relación temporal con Anaxágoras junto a una personal con Parménides, contrariamente a todos los fragmentos vistos anteriormente, donde la referencia era única y determinante.[40]

ramente el punto de sutura, suponer un único estrato teofrasteo en Diógenes que atiende en primer lugar a lo que se había dicho de Parménides en el primer libro, y a continuación a las noticias del tercero. Si por casualidad se quisiera en cambio aceptar la doble fuente, podría avanzar la suposición personal de que la primera compilación cita más bien a partir de los libros primero, cuarto y quinto, y la segunda en cambio a partir del tercero y el último. Aceptamos en *Dox.* 482, 20, la enmienda de Diels αἰτία, que sería en cosmología el término técnico paralelo a ἀρχή.

40 También el τούτῳ δ' ἐπιγενόμενος Παρμενίδης, «que viene después de éste, Parménides», del frag. 6, que implica una relación meramente cronológica, se habría integrado en el texto original de Teofrasto a partir

Hay una explicación, sin embargo. Empédocles debía seguir naturalmente a Parménides, a quien está unido por el vínculo del discipulado, pero eso es imposible porque, después de explicar a Parménides, muy verosímilmente Teofrasto hablará de otro discípulo suyo, Leucipo, ya que este último es introducido únicamente por la referencia a Parménides. Al de Agrigento le corresponderá pues otro lugar, y nos lo señala la alusión a su relación con Anaxágoras, puesto que hasta ahora no existen ejemplos de que Teofrasto recordara detalles cronológicos por pura curiosidad. En sustancia, hemos encontrado el primer anillo de la segunda serie, Anaxágoras-Empédocles; como le falta el criterio orgánico de discipulado, se contenta con un simple nexo temporal. Ahora bien, Anaxágoras es también otro de los filósofos omitidos, que se adapta perfectamente en la segunda serie; es cierto que se había aludido a él, a propósito de Anaximandro, pero se trataba de un recuerdo accidental y el pasaje especial que le está dedicado todavía no ha entrado en nuestra reconstrucción de la obra teofrastea. Si le prestamos atención, al principio del frag. 4 de Diels encontraremos una confirmación definitiva de nuestra tesis. La referencia inicial

de una alusión a la relación de discipulado entre los dos filósofos, alusión que Simplicio suprime por respeto a Aristóteles: nos sentimos autorizados para esta afirmación por la exégesis precedente de Diog. IX 21. A destacar a continuación el matiz entre el κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας, «uniéndose a Parménides en la filosofía» (para el empleo de esta construcción, cf. Platón *Leg.* 686 a), dicho de Leucipo, y que implicaba un contacto personal, y el κοινωνήσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας, «que comparte la filosofía de Anaxímenes», a propósito de Anaxágoras, otro de los filósofos obviados, que alude a una relación solamente cultural. En conclusión, queremos subrayar que todos los filósofos de la serie que Demócrito concluye están ligados entre sí por vínculos de maestro a discípulo, si exceptuamos a Jenófanes y Metrodoro, cuyo tratamiento es accidental: por tanto si encontramos pensadores que no conseguimos de ningún modo conectar con los primeros, pensadores a quienes se atribuyen relaciones simplemente cronológicas y culturales, relaciones en extensión, como veremos pronto, que se mantienen recíprocas entre sí, podemos estar seguros de tener buenas razones para creer que su tratamiento es nuevo; que no prosigue en la misma dirección, ni se integra en la de los otros.

acostumbrada dice en este caso 'Ἀναξαγόρας ... κοινωνήσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας, «Anaxágoras... que compartía la filosofía de Anaxímenes», y Anaxímenes es precisamente el tercer y último de los filósofos notables que no estaban comprendidos en la primera cadena. Anaxímenes, por el contrario, se vincula estrechamente, como discípulo, con Anaximandro, el personaje central de la primera serie de filósofos.

En esta nueva sucesión, Teofrasto introduce, además de a Arquelao, que cierra por decirlo así el tratamiento de Anaxágoras, también a Diógenes de Apolonia, dedicándole un parágrafo entero, aunque breve, ahora que el nexo de la cadena se ha vuelto por la fuerza de las cosas menos rígido.[41] Veamos ahora la sucesión concreta de los fragmentos. El pasaje de Demócrito a Anaxímenes nos es desconocido; sea como fuere, Teofrasto comienza por el principio, por Anaximadro.[42] El fragmen-

41 Que a este filósofo se le dedicaba un parágrafo particular queda demostrado por el tiempo histórico γέγραφε, «escribió», y sobre todo por el hecho de que a pesar de su falta de originalidad, mostrada por Teofrasto, no podía ser relacionado únicamente con Anaxágoras, sino que delataba también el influjo de Leucipo. La doble referencia confirma la posición del parágrafo en la segunda serie teofrastea.

42 Lo demuestran las palabras con las que se introduce a Anaxímenes: ...
ἑταῖρος γεγωνὼς Ἀναξιμάνδρου, «...que fue seguidor de Anaximan-
dro» (*Dox.* 476, 16-17). Probablemente Teofrasto había comenzado el
parágrafo sobre Anaxímenes con una referencia sintética a la doctrina
de Anaximandro, dada la arquitectura general del libro. Se adapta per-
fectamente a esta función —quede claro, sin embargo, que proponemos
una pura conjetura— un pasaje de Simplicio (*in Arist. Phys.* 41, 17 y ss.), que
precisamente resume de modo breve el pensamiento de Anaximandro.
El pasaje podría ser textualmente teofrasteo: para ello bastaría suponer
al principio un ὥσπερ εἴρηται, «como ha quedado dicho», suprimido
naturalmente por Simplicio. Puede verse además la disponibilidad del
pasaje en cuestión para preceder al fragmento sobre Anaxímenes en la
correspondencia: ἄπειρόν τινα φύσιν ... ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀίδιον
κίνησιν αἰτίαν..., «pone como principio una cierta naturaleza infini-
ta, y como causa de ésta el movimiento eterno...», frente a μίαν μὲν
καὶ αὐτὸς τὴν ... φύσιν καὶ ἄπειρον, οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος ...
κίνησιν δὲ καὶ οὗτος ἀίδιον ποιεῖ, «considera igualmente única e infinita
a la naturaleza... pero no ya indefinida —como dice Anaximandro— ...
Después también Anaxímenes establece el movimiento como eterno».

to sobre Anaxímenes (segunda parte del frag. 2; *Dox.* 476, 16-477, 5) no presenta nada destacable en cuanto a su contenido. Después de éste venía el pasaje sobre Anaxágoras y Arquelao (frag. 4, del que debe sustraerse la parte central, perteneciente como se ha visto a la exposición de Anaximandro).[43] Y esta vez su contenido es interesante: *fue el primero que permutó las opiniones sobre las* ἀρχαί, *introduciendo la causa que faltaba y haciendo infinitos los principios materiales*. Las expresiones «el primero que permutó» y «la causa que faltaba» dan a entender que debe haberse hablado antes de otros numerosos filósofos, lo cual se corresponde perfectamente con nuestra reconstrucción. En efecto, según ella, después de Anaxágoras vendría tan sólo Empédocles (obviamos a Diógenes de Apolonia, por quien Teofrasto no tiene interés a causa de su falta de originalidad), el cual es además el único presocrático al que no se le puede aplicar la permutación de Anaxágoras, por ser desde todo punto de vista imposible la reducción de sus principios sustanciales a la unidad. Anaxágoras es contrapuesto por Teofrasto a todos los otros filósofos como el descubridor de la nueva ciencia de la naturaleza: esta consideración ayuda a explicar el

Así se explicaría también el presente φησίν, «considera», al principio de parágrafo, lo que constituye un caso único en estos fragmentos; Teofrasto comienza cada parágrafo de este primer libro con un tiempo histórico, pasando luego al presente en el desarrollo de la exposición.

43 En el breve pasaje sobre Arquelao, tenemos razones para sospechar de la frase ᾧ καὶ Σωκράτη συγγεγονέναι φασίν, «[y Arquelao de Atenas] con el que se dice que también Sócrates había tenido relación», que Diels mantiene como teofrastea, a pesar del genérico φασίν, «se dice», que naturalmente nos lleva a pensar en un inciso de Simplicio. No es costumbre de Teofrasto añadir detalles vagos y ociosos (no habla de Sócrates), o citar, hablando de un filósofo, al discípulo además de al maestro, mientras parece que a Simplicio le gustaba añadir noticias biográficas por su cuenta (por ejemplo, en el frag. 5, *Dox.* 480, 5-6, y en el frag. 3, *Dox.* 477, 18, como se verá enseguida). Evidentemente, también las palabras siguientes Ἀναξαγόρου γενομένῳ μαθητῇ, «y que era discípulo de Anaxágoras» son una modificación de Simplicio, exigida por la interpolación, y la prueba está en el uso de μαθητής, «discípulo», insólito en Teofrasto, quien prefiere hablar de ἑταῖρος, «seguidor», o algo parecido. Confróntese *Dox.* 476, 4, del que justamente sospecha Diels.

que sea tratado separadamente de los demás. La especulación presocrática, según la mirada interpretativa de Teofrasto, había descubierto la unidad como principio sustancial, más o menos conexo con la materialidad; Anaxágoras ya no pertenece a este ambiente histórico, ya que la unidad conquista una dignidad desconocida antes de él, y se transforma en «causa», que es *permutada* para resolver la esfera del devenir. Antes, hablando de Anaximandro, Teofrasto había intentado insertar a Anaxágoras en la grandiosa problemática de los antiguos físicos y con esta finalidad había reducido sus homeomerías a una ἀπείρου φύσις, «naturaleza del infinito». Por el contrario, ahora que se encara directamente con la personalidad del de Clazomenes, debe seguir el camino opuesto, que es precisamente insistir sobre la infinidad de sus principios materiales, en nombre de la *permutación* que se le atribuye. Sólo de este modo adquiere ésta su completo valor, mientras que en los demás presocráticos el principio sustancial es siempre unitario, con la excepción de los atomistas, los cuales, aún sin haber alcanzado esa *permutación*, avanzaron en esa dirección, según se ha visto en una nota precedente. De lo cual se sigue claramente una vez más que el testimonio de Simplicio que forma el actual frag. 4 de Diels no puede reproducir de ningún modo el texto original teofrasteo, una vez que hemos individualizado en él dos pasajes pertenecientes a exposiciones profundamente diferentes en espíritu y en cuerpo.

Sigue, como se ha dicho, el frag. 3 sobre Empédocles. Se establece en él una relación personal importantísima para nosotros,

> Ἐμπεδοκλῆς [ὁ ᾿Ακραγαντῖνος, οὐ πολὺ κατόπιν τοῦ ᾿Αναξαγόρου γεγονώς,] Παρμενίδου δὲ ζηλωτὴς καὶ πλησιαστὴς καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν Πυθαγορείων
>
> «Empédocles de Agrigento, vivió no mucho después de Anaxágoras, fue además admirador de Parménides, y estuvo estrechamente unido a él, más todavía que a los pitagóricos» (*Dox.* 477, 17-18).

Diógenes testimonia en el mismo sentido:

> ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζηλωτὴν αὐτὸν γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι· καὶ γὰρ ἐκεῖνον ἐν ἔπεσι τὸν περὶ φύσεως λόγον ἐξενεγκεῖν
>
> «Teofrasto dice después que Empédocles fue rendido admirador de Parménides e imitador de su poesía, ya que también Parménides había escrito su obra *Sobre la naturaleza* en hexámetros» (Diog. VIII 55).

En cuanto al ζηλωτής, «rendido admirador», podemos estar seguros de que responde al texto original de Teofrasto, ya que las dos fuentes concuerdan en transmitir la palabra. Igualmente seguros podemos estar, por el contrario, de que no pertenece a Teofrasto la frase καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν Πυθαγορείων, «más todavía que a los pitagóricos», sobre lo cual también parece estar de acuerdo Diels. De hecho, Diógenes, que se atiene a un epítome de Teofrasto, parece ignorarla, cuando difícilmente su fuente hubiera podido obviarla.[44] Esto no es decisivo, porque el

44 Véase además la continuación del texto del biógrafo, donde se cita el testimonio de Hermipo, según el cual Empédocles habría sido discípulo de Jenófanes, y ὕστερον δὲ τοῖς Πυθαγορικοῖς ἐντυχεῖν, «sólo más tarde habría frecuentado a los pitagóricos». Dejando de lado el hecho de que la frase de Simplicio presenta la relación Empédocles-pitagóricos de un modo notablemente diferente de la de Diógenes, y que no puede negarse que esta última proviene de Hermipo, cuyas tendencias de escritor pitagorizante son bien conocidas, quedaría por saber por qué Diógenes nunca se había dignado a recordarnos dicha relación, si verdaderamente la había encontrado en Teofrasto, cuando un momento antes había tenido ocasión de citar a este último, que en el fondo se le debía presentar al respecto como una fuente bastante más atendible que Hermipo. En conclusión, parece lógico suponer que en el epítome usado por Diógenes no se decía otra cosa más allá de la referencia al ζηλωτής y al μιμητὴς ἐν τοῖς ποιήμασι, «rendido admirador» e «imitador de la poesía»; las palabras siguientes son ya probablemente un añadido clarificador de Diógenes (καὶ γάρ ... ἐξενεγκεῖν, «ya que también [Parménides] había escrito [en hexámetros su obra *Sobre la naturaleza*]»). No cabe sospechar por el contrario del μιμητής, «imitador», transformación libre del πλησιαστής teofrasteo, «estrechamente unido», por parte del autor

contacto con Teofrasto es mucho más directo en Simplicio que no en Diógenes. Hay sin embargo una consideración de índole general que creemos que permitirá aclarar todas las dudas: sería muy extraño que aquí Teofrasto aludiera a los pitagóricos como maestros de Empédocles sin decir en sustancia qué es lo que le habían enseñado. Además, no sólo en este primer libro, sino a lo largo de todas las *Opiniones de los físicos*, Teofrasto da prueba de una ignorancia casi absoluta respecto de los pitagóricos.[45] Queda el καὶ πλησιαστής, «estrechamente unido a él», que Diels impugna, como si Teofrasto hubiese hablado de una admiración de Empédocles por Parménides, sin admitir en cambio ningún contacto personal entre ambos. Es notable la rareza del término πλησιαστής, que no se encuentra de hecho en los doxógrafos, y en cambio le conviene perfectamente a Teofrasto.[46] También aquí se levanta una cuestión. Si Simplicio o quien quiera que antes de él hubiera interpolado toda la frase καὶ πλησιαστής ... τῶν Πυθαγορείων, «estrechamente unido a él, [más todavía que] a los pitagóricos», habría decidido hacerlo con toda seguridad para unir a la relación Parménides-Empédocles otra entre los pitagóricos-Empédocles, pero no sólo, también para que prevaleciera esta última sobre la otra; ¿qué necesidad podía tener entonces de reforzar la *lejana admiración* de Teofrasto, transformándola en un vínculo estrecho, cuando éste era precisamente el principal obstáculo para su

del epítome, quien no siempre citaba textualmente. En cuanto a la naturaleza de la compilación que aquí sirve de fuente a Diógenes, podemos identificarla con el primer epítome supuesto hace poco a partir del frag. 6a (atestiguado también por Diógenes). De hecho, en ambos lugares se cita y se dan noticias biográficas del primer libro de la obra teofrastea. Diels, en cambio, mantiene (*Vors.*5 I 278, 5, nota) que Diógenes utiliza en este caso el Περὶ λέξεως y no las *Opiniones de los físicos*, probablemente a causa de la alusión al parentesco poético. Su tesis no ha sido probada.

45 Recordamos como únicas excepciones, el frag. 18, citado indirectamente y no ciertamente del primer libro teofrasteo, referido a Hicetas de Siracusa, cuya personalidad es muy incierta, y los parágrafos 25-26 del *De sensibus*, sobre Alcmeón, un pensador original antes que pitagórico.

46 Cf. el uso de πλησιάζειν en Plat. *Lach.* 197 d y de πλησιασμός en Aristóteles. El término podría significar también una relación erótica.

tesis? Después de Empédocles, para concluir la exposición de Teofrasto sobre las ἀρχαί de los presocráticos, no queda sino colocar a Diógenes de Apolonia.[47]

Los filósofos de la segunda serie son abordados más aisladamente, sus teorías no entran en el doble problema de la sustancia y el devenir, ni continúan armoniosamente el camino al que habían dado inicio y desarrollo Anaximandro, Parménides y los atomistas. De hecho, en Anaxímenes y Diógenes la sustancia es a la vez el principio mismo del devenir, no cabe duplicidad ninguna en su sistema; en Empédocles, ya lo hemos visto, se abandona la unidad fundamental de la sustancia y al final los dos problemas primitivos no alcanzan a distinguirse claramente; finalmente, en Anaxágoras, todo el planteamiento presocrático se trastoca, y aunque subsista todavía una acti-

47 Que Diógenes no podía ocupar en el tratado de Teofrasto el lugar que Simplicio le asigna es algo que ya ha quedado demostrado por el hecho de que no se encuentra una sola referencia a quien le precede, en este caso a Anaxímenes. Dicho esto, el parágrafo sobre Diógenes podía haber seguido al tratado sobre Anaxágoras (y no al de Leucipo, con el que se vincula estrechamente el de Demócrito), pero es algo bastante improbable, porque de este modo quedaría interrumpida la sucesión Anaxágoras-Empédocles, que veíamos que el texto teofrasteo sugería. No queda entonces sino colocar el parágrafo sobre Diógenes al final de la segunda serie teofrastea: una prueba de esta ubicación originaria en el texto teofrasteo podríamos encontrarla en la noticia cronológica situada al principio del parágrafo, σχεδὸν νεώτατος γεγονὼς τῶν περὶ ταῦτα σχολασάντων, «el más joven —supongo— entre los que se dedicaron a estos problemas» que se avendría óptimamente para cerrar el tratado de los presocráticos. Le convenía este puesto a Diógenes, según Teofrasto, tanto desde el punto de vista cronológico como por la consideración de sus doctrinas, que remitían a Leucipo, penúltimo filósofo de la primera serie (mientras que, por lo que respecta a la primera serie, Empédocles se remitía a Parménides), y a Anaxágoras, penúltimo de la segunda serie, además de por el hecho de que para Diógenes no era posible establecer ninguna relación de discipulado. El fragmento sobre Diógenes debía haber comenzado con algo como καὶ Διογένης δέ ... Διογένης μέν ... Consideramos además no teofrasteas las palabras πυκνουμένου καὶ μανουμένου καί, «[de cuyas] condensaciones y rarefacciones y [modificaciones de afecciones surge la forma de las otras cosas]» (*Dox.* 477, 9; cf. Simpl. *in Arist. Phys.* 149, 32).

tud estática frente a una dinámica en la mirada que se dirige a la realidad, ya no existe nexo de continuidad entre ésta y las miradas paralelas de Anaximandro y Parménides. Sea como fuere, la posición aislada de este segundo grupo de filósofos no significa en absoluto para Teofrasto su inferioridad respecto del ambiente presocrático primordial, antes al contrario: la prueba está en la consideración en la que tiene a Anaxágoras, que es para él, por lo que podemos saber, el más grande de los pensadores antiguos, y en el largo espacio dedicado a Empédocles en el *De sensibus*.[48]

Ahora podemos resumir esquemáticamente nuestros resultados, dando una nueva numeración a los fragmentos de Teofrasto pertenecientes al primer libro de las *Opiniones de los físicos*. Dejando aparte lo que se ha dicho en la investigación precedente, el texto de Diels continúa siendo válido. *Frag. 1* = *Dox.* 475, 10-13 (Θαλῆς μέν ... πρὸ αὐτοῦ); *frag. 2* = *Dox.* 476, 3-15 ('Αναξίμανδρος ... κινήσεως) + *Dox.* 479, 2-16 (καὶ ταῦτα ... 'Αναξιμάνδρῳ) + *Dox.* 482, 7-13 (τούτῳ ... καὶ ποιοῦν); *frag. 3* = *Dox.* 483, 10 (τὸ παρὰ ... τὸ ὄν); *frag. 4* = *Dox.* 480, 4-8 (Μίαν δὲ ... δόξης en el que, además de las enmiendas anteriores, la construcción εἶ ναι ... τὴν μνήμην probablemente no es original); *frag. 5* = *Dox.* 483, 11-484, 16 (Λεύκιππος ... τὴν μέθοδον, seguimos a Diels que entiende que no es teofrasteo el pasaje 484, 11-13, sino una repetición de Simplicio); *frag. 6* = *Dox.* 476, 16-477, 5 ('Αναξιμένης ... γίνεσθαι; es simpliciano el primer ὥσπερ ἐκεῖνος in *Dox.* 476, 18); *frag. 7* = *Dox.* 478, 18-479, 2 + *Dox.* 479, 17-480, 2 ('Αναξαγόρας ... καὶ ἦν + καὶ 'Αρχέλαος ... 'Αναξαγόρας); *frag. 8* = *Dox.* 477, 17-478, 15 ('Εμπεδοκλῆς ... πλάτος τε); *frag. 9* = *Dox.* 477, 5-10 (Διογένης ... μορφήν); *frag. 10* = *Dox.* 484, 19-485, 4 (τούτοις ... δυνάμει).

48 Que la segunda serie no podía haberse cambiado originalmente por la primera resulta, además de por cuanto ya se ha dicho a propósito del parágrafo dedicado a Anaxágoras, también de la doble referencia que faltaba en los filósofos de la primera serie, y que sólo encuentra su lógica con la sucesión que proponemos.

Añadimos como último fragmento del breve pero fundamental libro primero de Teofrasto el décimo (frag. 9 Diels) sobre los principios de Platón (en donde ἀρχή todavía se emplea en el sentido que hemos visto). Es notable el genérico τούτοις ἐπιγενόμενος, «que viene después de éstos», que se contrapone a la doble serie presocrática, introduciendo el rápido epílogo, lo que hace pensar si acaso se habrá hablado antes de Sócrates. Teofrasto seguía en esto a Aristóteles al considerar a Sócrates absolutamente ajeno a la física. Esto demuestra una vez más que el Peripatético no podía haber dicho de Arquelao que era maestro de Sócrates: ¿maestro de qué, en realidad? Obsérvese además que las pocas palabras dedicadas por Teofrasto a los principios físicos de Platón confirman de nuevo el carácter problemático de su planteamiento y recuerdan de cerca la interpretación de los principios de Anaxágoras, que es considerado por el Peripatético como el pensador decisivo entre los «físicos». El resto de los fragmentos, del 10 al 23 (Diels), ya no pertenecen al primer libro. En el frag. 10 (Diels), también sobre Paltón, ya se usa ἀρχή con el sentido insólito de «causa»; como tiene que ver con el origen del alma, por lo que dice Proclo, podemos suponer que pertenecía a los tratados antropológicos, que están situados en los últimos libros de Teofrasto. En cuanto al pasaje de Diógenes (IX 6) citado por Teofrasto, sobre la *melancholia* de Heráclito, podemos sin más suponerlo tomado del Περὶ λέξεως. Que el Peripatético guarde silencio sobre Heráclito en este primer libro de las *Opiniones de los físicos* se explica por la interpretación aristotélica que veía el «fuego» como limitado; para la mirada de Teofrasto al de Éfeso le cerraba el paso Anaximandro.

Antes de concluir nuestra investigación en este campo es preciso detenerse todavía un momento en el texto de Simplicio y también en los *Philosophumena* de Hipólito, que están construidos sobre una base teofrastea. En su obra fundamental, Diels ha determinado las dos fuentes de Hipólito, un compendio biográfico que se remonta a Soción a través de Heraclides Lembos y un extracto teofrasteo, más serio y científico. Resulta

entonces interesante para nosotros, dada la seguridad de que prevalece el material de origen teofrasteo, confrontar el orden de sucesión atribuido a los presocráticos por los *Philosohumena* con el que se ha establecido en la reconstrucción anterior de Teofrasto y ver si es posible encontrar algún parentesco entre las dos. El orden de Hipólito es Tales, Pitágoras, Empédocles, Heráclito, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Arquelao, Parménides, Leucipo, Demócrito, Jenófanes. La sucesión en el comentario de Simplicio es en cambio: Jenófanes, Tales, Heráclito, Anaximandro, Anaxímenes, Diógenes, Empédocles, Platón, Anaxágoras, Arquelao, Leucipo, Demócrito. El error de Diels es haber dado demasiado peso a ambas sucesiones, especialmente a la segunda. Simplicio determina el orden de su exposición según el esquema meramente sistemático de la filosofía presocrática dado por Aristóteles en *Phys.* 184 b 15. Que este orden hubiera podido ser el que siguió también Teofrasto, como parece pretender Diels (*Prolegomena* a los *Dox.* 105), es completamente imposible, porque entonces sería ociosa y fuera de lugar toda la profusión de detalles biográficos que emplea. Se podría objetar además a Diels que, puestos a ser coherentes, no debería haberse quitado del primer lugar a Jenófanes para colocarlo en la mitad de la exposición teofrastea, estaría a lo máximo justificado que le precediese Parménides (cita de Alejandro), a quien le corresponde el primer lugar en el esquema artistotélico. Y no sólo, también el frag. 9 (Diels) sobre Platón es citado por Simplicio después del pasaje sobre Empédocles y antes del de Anaxágoras, lo que prueba que el comentador aristotélico de hecho no se privaba de despiezar a placer el texto original de Teofrasto y de manejarlo por tanto fragmentariamente. Para nosotros, la construcción de Simplicio se explica de otro modo, recordando que muy verosímilmente no poseía el pasaje sobre Parménides. (La cosa es evidente, ya que, apenas enunciado su esquema, Simplicio nombra, como representante del segundo caso teórico a Parménides, sin extenderse más sobre él citando a Teofrasto, que hubiera sido lo esperado. A lo que hay que añadir el pasaje 38, 19 y ss. de este

mismo comentario suyo, donde trata difusamente sobre Parménides, y el testimonio tiene un indudable tinte teofrasteo, pero está recogido de Alejandro y sin nombrar siquiera a Teofrasto). Diels cree (*Prolegomena* a los *Dox.* 113) haber obtenido de este pasaje la prueba esencial en favor de su tesis sobre la dependencia de Simplicio respecto de Alejandro, en lo que a las citas teofrasteas se refiere. A nosotros en cambio nos parece que demuestra todo lo contrario, que nuestro comentador se remite directamente a Teofrasto. En este caso concreto sobre Parménides, ¿por qué se habría contentado Simplicio con citar a Alejandro, sin usar también el fragmento teofrasteo transmitido por este último (frag. 6 Diels), según se presume que era su costumbre? Ahora, el hecho de que no quiera citar el pasaje de Teofrasto recordando que lo ha tomado de Alejandro, y se limite a parafrasearlo, prueba todavía más su escrúpulo; en otro lugar cita a Teofrasto remitiéndose a Alejandro (frag. 7 Diels), un fragmento brevísimo y accidental, donde no se siente comprometido, pero cuando el contexto es relevante, prefiere ver el autor con sus propios ojos. Es lógico esperar de él, por tanto, un conocimiento directo de Teofrasto, en el caso de que se decida a citarlo. Sin embargo, después de lo que se ha dicho parece extraño que, estando en posesión del texto de Teofrasto, no hubiera leído la parte dedicada a Parménides. También esto resultaría explicable si se tienen presentes dos pasajes del mismo Simplicio (*in Arist. Phys.* 133, 21 y 168, 2), en los que declara no haber podido encontrar, en las obras que poseía de Anaxágoras y Eudemo, las doctrinas que supone debían estar allí contenidas. Cabe en lo posible que éste también fuera el caso de Teofrasto: podemos entonces suponer que los escritos de aquellos filósofos no le llegaron en sus formas originales sino recogidas en antologías. En ellas es evidente que no estaba incluido el parágrafo teofrasteo sobre Parménides, como demuestra igualmente el frag. 7, también referido a Parménides, que Simplicio se vio obligado a tomar de Alejandro. Simplicio nombra a este último garante de las citas teofrasteas, en lo que a Parménides concierne. Cuanto hemos dicho hasta aquí permite

explicar además el contraste entre el frag. 5, en el que Simplicio declara a Jenófanes maestro de Parménides, y la frase de Alejandro en el frag. 6, λέγει δὲ καὶ Ξενοφάνην, «pero se refiere también a Jenófanes», salvando la buena fe de Simplicio. De hecho estaba autorizado por el testimonio aristotélico a establecer la relación Jenófanes-Parménides, sin falsificar por ello a Teofrasto, en la medida en que la otra relación que establecía este último, Anaximandro-Parménides, faltaba en su fuente y le era por tanto desconocida. Alejandro se había expresado de otro modo porque probablemente poseía el texto teofrasteo en su integridad. Dicho esto, resulta que a Simplicio le falta precisamente la espina dorsal de la exposición teofrastea; el interés y la originalidad de la cual estaban en la sucesión orgánica Anaximandro-Parménides-atomistas, a Simplicio le ha ido a faltar con Parménides la conexión necesaria y el fulcro de toda la primera serie de los presocráticos, no le quedaba entonces sino continuar la segunda sucesión de filósofos, cuyos vínculos son como se ha visto más bien exteriores. Entonces creyó que la obra teofrastea carecía de criterio sistemático o cronológico preciso, y en la restitución de los fragmentos optó por atenerse al mencionado esquema aristotélico, aunque buscando conectarlo con aquello que le parecía salvable de la construcción de Teofrasto. Poseía de la primera serie el anillo Tales-Anaximandro y luego, aislados, Jenófanes y los atomistas; la segunda en cambio la poseía completa, pero en ella el único vínculo orgánico era Anaximandro-Anaxímenes. Le pareció por tanto lógico restituir la sucesión Tales-Anaximandro-Anaxímenes, que hizo preceder por Jenófanes, según el esquema aristotélico, ya que no había ninguna referencia a éste en su texto teofrasteo. Por lo mismo tampoco dudó al cambiar de lugar a Anaxágoras por Empédocles queriendo tratar de la pluralidad finita antes que de la pluralidad infinita, y dejando para lo último a los atomistas. Además, al encontrar excesivamente extenso el parágrafo sobre Anaximandro, y no pudiendo comprender la razón porque le faltaba la continuación, y entendiendo que Anaxágoras era más importante que Anaximandro, optó por

insertar una parte en el capítulo de este último. Finalmente, cambió de lugar a Diógenes de Apolonia, sin darle importancia al asunto al tratarse de un filósofo secundario, dada la afinidad entre este último y Anaxímenes (cf. Aristóteles, *De an.* 405 a 21), como también se sintió autorizado por el genérico μεταβάλλοντος τοῖς πάθεσι, el «cambio de afecciones» de Teofrasto, a interpolar las palabras a las que se ha aludido (cf. su comentario *in Arist. Phys.* 149, 32, donde, después de haber recordado que Teofrasto concedía la μάνωσις, «rarefacción», y la πύκνωσις, «condensación», únicamente a Anaxímenes, expresa su opinión contraria).

Pasemos ahora brevemente a los *Philosophumena*, a pesar de que los resultados no puedan ser allí tan seguros. La exhaustiva investigación de Diels (*Prolegomena* a los *Dox.* 144-156), tras haber descubierto una doble fuente en el escrito de Hipólito, una compilación biográfica y un extracto teofrasteo, demuestra además que los primeros capítulos de Hipólito, hasta Anaximandro, están enteramente tomados del compendio biográfico. De hecho, las tendencias pitagóricas, o cuando menos el material biográfico pitagórico en posesión de sus autores, Soción, Heraclides Lembos, etc., se manifiesta por la introducción de Pitágoras, ausente con seguridad en la obra de Teofrasto, y sobre todo por presentar como discípulos suyos a Empédocles y a Heráclito. Nos encontramos a continuación de estos dos primeros capítulos de Hipólito las dos series teofrasteas, pero en orden inverso. Lo cual tiene su explicación. El libro de Soción, fuente lejana del compendio biográfico, trataba, por lo que ha podido concluir la crítica, sobre todo de Tales y de los otros jonios, y a continuación, después de haber hablado de Sócrates, Platón, Aristóteles y de otros más, retomaba los Presocráticos con Pitágoras, los eléatas y Demócrito. Pero Hipólito conocía a Soción a través de la elaboración posterior de Heraclides Lembos, fuente esencial del compendio biográfico, para quien la sucesión de los filósofos parece que era la siguiente: físicos, siete sabios, Sócrates y las escuelas socráticas, Pitágoras, Empédocles, Heráclito, los eléatas, los atomistas (cf. Diels, *Prolegomena* a los *Dox.*

152). A Hipólito, que tenía ante los ojos el mencionado compendio y el extracto teofrasteo, le pareció natural entonces al compararlos extraer del inicio de su exposición la parte correspondiente a Sócrates y a los Socráticos. Violentó luego el extracto teofrasteo por donde le pareció más lógico, incluyendo en los primeros capítulos (enteramente tomados como se ha dicho del compendio biográfico) a Empédocles, que de este modo perdía su lugar en la segunda serie teofrastea, dado que sobre este filósofo eran abundantes las noticias que probaban su dependencia de los pitagóricos (cf. Diógenes VIII, 54-56), y además, aislado Tales, quien según resulta de nuestras precedentes investigaciones apenas era mencionado por Teofrasto, podía ser cambiado de lugar sin perjuicio. Podría decirse entonces que, dado que evidentemente en el compendio biográfico Anaximandro y Anaxímenes seguían a Tales, hubiera sido lógico para Hipólito mantener esta sucesión al comienzo de su obra. Pero de esta manera, la segunda serie teofrastea, a cuyo contenido concedía mucha importancia y de la que ya debía quitar a Empédocles de acuerdo con el orden del compendio, se le hubiera hecho humo. Sea como fuere, aunque no pudiera aceptar completamente la sucesión del compendio, haberla encontrado le permitió resolver una duda. Provenía de la lectura de Teofrasto, donde Anaximandro era vinculado primero a Parménides y luego a Anaxímenes. Hipólito no estaba acostumbrado a semejantes bifurcaciones, no se encontraban en los Διαδοχαί que poseía, y teniendo que decidir prefirió la sucesión Anaximandro-Anaxímenes, confirmada por su compendio biográfico. Le indujo a ello también otra consideración: había en contra de la relación Anaximandro-Parménides una noticia de Soción, de la que con toda probabilidad Hipólito tenía conocimiento, que hacía depender al eléata del pitagórico Aminias (Diógenes IX 21). Diels (*Prolegomena* a los *Dox.* 148) ha usado esta noticia en favor de su tesis sobre la sucesión teofrastea Jenófanes-Parménides: Hipólito debía haber cambiado a Jenófanes del lugar que ocupaba en Teofrasto para hacer que Parménides siguiera a los pitagóricos, como en el compendio. Pero lo que nosotros cons-

tatamos es que, de hecho, en el texto de Hipólito, Parménides no sigue a los pitagóricos, porque se trata de él, después de Empédocles y de Heráclito y antes de los eléatas, de Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras y Arquelao; podría añadirse también a Jenófanes sin causar ningún perjuicio. A pesar de ello, no prefirió a Soción antes que a Teofrasto. Habida cuenta de que el compendio biográfico, en la reelaboración de Heraclides Lembos, hacía que Empédocles y Heráclito siguieran a Pitágoras, Hipólito encontró más simple aceptar esta última sucesión, que, salvando la interpretación pitagórica de sus fuentes biográficas, se adaptaba mejor al extracto teofrasteo, el cual según nuestras precedentes investigaciones no debía referirse a Heráclito. Todo ello le persuade por el contrario aún más a favor de la sucesión Anaximandro-Anaxímenes frente a la Anaximandro-Parménides; sus dos fuentes estaban de acuerdo respecto de la primera, y enfrentadas respecto de la segunda, toma la decisión a favor de aquélla, dejando en suspenso cuál era el verdadero maestro de Parménides. Toda la construcción de Hipólito se vuelve así clarísima. Después de haber aceptado del compendio biográfico la sucesión Tales, Pitágoras, Empédocles, Heráclito (al no haber tratado Teofrasto de Pitágoras ni de Heráclito, y mencionado apenas a Tales), Hipólito pasa a la segunda serie teofrastea, que le parecía más fundada y de la que quita únicamente a Empédocles, y concluye con la primera serie teofrastea, dejando caer a causa de las consideraciones antes citadas la relación Anaximandro-Parménides (obsérvese la concordancia de las dos fuentes de Hipólito en la sucesión Parménides-atomistas). La presencia de los capítulos 5 y 10 en el texto de Hipólito aporta una importante confirmación en favor de nuestra tesis, porque tienen según toda evidencia la función de separar las tres partes distintas de la obra, epilogando en pocas palabras lo que precede, estableciendo un nexo entre las exposiciones y remitiéndose en los dos casos a Tales, como para volver a empezar la exposición. También es explicable el lugar aislado atribuido a Jenófanes en la exposición, al final de los demás. Teofrasto no le había dedicado un parágrafo al de Colofón, men-

cionándolo de pasada después de Parménides, mientras que Soción lo tenía en gran consideración, haciendo de él poco menos que el fundador del escepticismo (como agudamente deduce Diels en *Prolegomena* a los *Dox.* 146). Hipólito, influenciado por Soción, no se atreve a obviar a Jenófanes, de quien es seguro que había oído decir que era alguien notable, y en el embarazo de la decisión sobre el lugar que debía atribuírsele acabó colocándolo al final de su exposición de los presocráticos, antes de Ecfanto de Siracusa, el cual, según sus fuentes, había sostenido precisamente opiniones escépticas. Y puede también destacarse el hecho de que Hipólito olvide recordar cualquier relación temporal o de discipulado en los filósofos citados, que podrían hacer surgir algunas dudas: Anaxímenes, Parménides y Jenófanes (además de Tales y Pitágoras, aunque en su caso es natural ya que eran fundadores de la escuela). Para concluir, señalemos que la concordancia entre Simplicio e Hipólito en colocar a Heráclito delante de Anaximandro no debe hacernos caer en el error de aceptar el orden de Diels. El contacto es meramente fortuito: en Simplicio la sucesión se origina en el esquema aristotélico, como hemos visto, y en Hipólito de acuerdo con un orden de ideas totalmente diferente, con la inclusión de Heráclito entre los pitagóricos. En cuanto a la relación Arquelao-Sócrates, de la que ya antes sosteníamos que no procedía de Teofrasto, hagamos notar que el cap. 10 de Hipólito, en el que está contenida, está considerado por el mismo Diels como tomado del compendio biográfico. No pueden, sin embargo, esperarse resultados definitivos de los *Philosophumena*, por la sencilla razón de que solamente poseemos fragmentos extensos del primer libro de Teofrasto, mientras que los extractos teofrasteos utilizados por Hipólito estaban tomados evidentemente de toda la obra, incluso de otros libros en los que el orden primitivo podía estar alterado, según lo que se deduce del fragmento *De sensibus* (véase al respecto Diels *Prolegomena* a los *Dox.* 104-105). Dejamos de lado pues las investigaciones sobre los otros doxógrafos en los que las huellas teofrasteas son menos netas y continuas que en Hipólito, como Diógenes, Plutarco y Aecio.

III. ARISTÓTELES Y LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA

Para completar nuestra investigación sobre las raíces de la doxografía presocrática, examinamos ahora a Aristóteles, limitándonos, sin embargo, a los testimonios más significativos sobre la aurora de la filosofía. De todos modos, trataremos de caracterizar su planteamiento interpretativo general, que ha influido de modo decisivo sobre toda la historiografía posterior. Deberemos entonces determinar, de un modo más preciso que en la investigación precedente, en qué cosas depende Teofrasto del maestro, y en cuáles otras en cambio innova respecto de él, en nombre de una perspectiva histórica más fiel.

Como hemos visto, el planteamiento teofrasteo comienza por el ἄπειρον de Anaximandro; existe un debate importante sobre este punto que concierne a los testimonios aristotélicos. El pensamiento más auténtico de Aristóteles no sólo sobre Anaximandro sino sobre todos los jonios creemos que se encuentra en la exposición del infinito que está en el tercer libro de la *Física*. Distingue allí sobre todo en sus predecesores dos concepciones fundamentales del ἄπειρον: los unos, Pitágoras y Platón, lo habían considerado καθ' αὑτό, como sustancia, los otros en cambio, los físicos, κατὰ συμβεβηκός, como predicado, atribuido a un principio material,

> οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ τὸ μεταξὺ τούτων
>
> «Todos los físicos ponen siempre bajo lo infinito una materia diferente de lo que llamamos los elementos, como el agua, o el aire, o algo a medio camino entre los dos» (Arist. *Phys.* 203 a 16-18).

Zeller fue el primero en explicar claramente de qué modo llegó Aristóteles a esta afirmación: concebir un ἄπειρον en sí, como sustancia y principio material (y no podía entender las ἀρχαί de los físicos de otro modo sino como materiales), era imposible para su mentalidad, que vinculaba indisolublemente corporeidad y limitación, y entenderlo por recurso a su noción de ὕλη le parecía que era llevar las cosas demasiado lejos. Empieza a revelarse así una primera diferencia con Teofrasto. Al sentido histórico de éste no le parecía apropiado considerar el ἄπειρον de Anaximandro κατὰ συμβεβηκός y para convencerse basta comparar su declaración ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, «[Anaximandro] declaró al infinito tanto principio como elemento de las cosas que son» (*Dox.* 476, 4-5), donde es evidente el valor sustancial de ἄπειρον, con el aristotélico ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ, «ponen siempre bajo lo infinito una materia diferente». Pero como la estructura general de su pensamiento deriva naturalmente de su maestro, no le queda otro recurso sino la identificación del ἄπειρον con la ὕλη aristotélica: el hecho de que poco después, a propósito de Anaxímenes, hable de una φύσις ἄπειρος y ὡρισμένη, «naturaleza infinita y definida» (y precisamente ésta es la interpretación general aristotélica) en oposición a una φύσις ἄπειρος y ἀόριστος, «naturaleza infinita e indefinida» (*Dox.* 476, 17-18), no deja dudas al respecto.[49] Volvamos

49 Después de lo que se ha dicho, podría causar desconcierto leer, un poco más adelante en este capítulo de la *Física*, el pasaje 203 b 3-15 en el que Aristóteles parece contradecirse del modo más completo y pasar al punto de vista teofrasteo (se le había escapado ingenuamente lo mismo en 203 a 3). Dice: εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτό (es decir, el ἄπειρον) τιθέασι πάντες, «y está también justificado que todos consideren el infinito como principio», explicando luego que no puede haber una ἀρχή del ἄπειρον, pues en tal caso éste perdería su infinitud: deberá pues necesariamente ser una ἀρχή él mismo. Y concluye: (τὸ ἄπειρον)... ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ 'Αναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, «en efecto, el infinito es sin muerte ni destrucción, como afirman precisamente Anaximandro y la mayoría de los investigadores de la naturaleza». De un trazo, el ἄπειρον se convierte de este modo en sustancial; pero lo extraordinario es que poco antes decía que *todos los físicos* consideraban el

al pasaje de la *Física* para ver más de cerca cuál es la verdadera

infinito como atributo, y ahora con una expresión equivalente se dice que «la mayoría de los investigadores de la naturaleza (cf. también 203 b 4) lo ven como ἀρχή». Evidentemente, entre éstos quedan comprendidos por lo menos también Tales y Anaxímenes, cuyos principios deberían llamarse también ἄπειρον antes que agua o aire. Pero, un poco más adelante, vemos a Aristóteles volviendo sobre sus pasos ... εἰ δὲ κατὰ συμβεβηκός ἐστι τὸ ἄπειρον, οὐκ ἂν εἴη στοιχεῖον τῶν ὄντων...; «puesto que si el infinito fuera un predicado, no podría ser un elemento de las cosas que son...» (204 a 14-15), y decidiendo: κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ὑπάρχει τὸ ἄπειρον, «entonces el infinito existe como predicado» (204 a 29). Ahora bien, ¿acaso no era precisamente κατὰ συμβεβηκὸς el ἄπειρον que se había atribuido a los físicos? Esta especie de adivinanza no es del todo insoluble, y muestra una vez más cuán fluctuante es el valor de Aristóteles como historiador. El pasaje citado en 203 b 3-15 parece ser una confesión: si un físico, como por ejemplo Anaximandro, ha hablado sencillamente del ἄπειρον, ciertamente no se podrá afirmar que haya querido hacer de él el atributo de alguna cosa diferente; si ἄπειρον significa realidad que carece de πέρας, «límite», no se podrá suponer nada diferente que le preceda en dignidad o límites, luego éste será, proclamado como ἀρχή, el principio de todo el resto. Pero si debemos referir las doctrinas de estos antiguos, parece decir Aristóteles, de modo que a pesar de su ingenuidad conserven algún sentido, no podemos restituirlas en sus ropajes expresivos originales, estamos obligados a traducirlas según un planteamiento teórico más evolucionado. Sólo excepcionalmente Aristóteles se rebaja a un punto de vista histórico; y es fácil extraer de ello una conclusión capital para nuestras indagaciones, que, ante cualquier testimonio aristotélico, como por ejemplo el pasaje de la *Física* discutido en el texto, debe suponerse lógicamente una transformación intencionada del original. Naturalmente se dará toda la importancia a los pocos retazos de verdad histórica cuando éstos aparezcan. En nuestro caso, la frase εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ τιθέασι πάντες. οὔτε γὰρ μάτην αὐτὸ οἷόν τε εἶναι... es especialmente reveladora. Aristóteles apenas acababa de constatar el valor de atributo que tiene el ἄπειρον para los físicos y de reafirmar que todos ellos mostraban gran interés por el concepto de infinito. De ahí deriva su propio deseo personal de tratar un argumento tan discutido, y *también es lógico y está justificado que todos consideren el infinito como principio; es en efecto imposible que exista en vano*... Por tanto los físicos habían tratado el ἄπειρον como ἀρχή, y no como atributo ... οὔτε ἄλλην ὑπάρχειν αὐτῷ δύναμιν πλὴν ὡς ἀρχήν, «... ni que le quepa otra posibilidad sino la de ser principio». El εὐλόγως δὲ καὶ, «y también es lógico y está justificado que», tiene evidentemente valor concesivo; Aristóteles no se sorprende en absoluto de que aquellos filósofos llegaran a una conclusión semejante, insostenible en cambio para él. Hay algo que contrasta con esta concesión, y es su propia manera de ver, que ha expuesto hace poco

interpretación aristotélica. Sea lo que fuere lo que resulte de

---

y a la que regresará enseguida. Dado que la oposición entre los dos pasajes es irreducible, no se puede interpretar de otro modo a Aristóteles, a menos de suponer que aquí da su versión, y que antes por el contrario daba testimonio fiel sobre los físicos. Sin embargo, esta segunda hipótesis no se sostiene apenas se considera que el planteamiento en 203 a 16-18 se basaba sobre el κατὰ συμβεβηκός, lo que ciertamente no nos conduce ni al ambiente ni al modo de razonar presocrático. Léase en cambio el otro pasaje, un poco más adelante (203 b 3-15). La demostración de que el ἄπειρον es la ἀρχή es profundamente presocrática, si no en las palabras sí en el espíritu (casi vemos en ellas las trazas de un primitivo razonamiento de Anaximandro, que aparecería así como el verdadero maestro de Parménides). Luego Aristóteles recuerda que este infinito es ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, «ingenerado e incorruptible», pero esto no tiene para él sino un pobre interés especulativo, contrariamente a lo que es habitual en sus testimonios. Esta fidelidad se acentúa todavía más en lo que sigue, donde se citan las palabras del propio Anaximandro, περιέχειν ... κυβερνᾶν, «y abarcar [todas las cosas y todas las cosas] gobernar» (aceptadas como tales por Zeller, no en cambio por Diels); y luego, con una referencia explícita ἀθάνατον ... καὶ ἀνώλεθρον, «sin muerte y sin destrucción». Todo esto no puede ser casual, si se piensa hasta qué punto están ausentes en Aristóteles las citas directas de los presocráticos; existen apenas, de algún fragmento de Empédocles, generalmente de interés científico, y unos pocos más de Heráclito y Parménides, brevísimos y de escasa importancia filosófica (con la excepción del frag. 16 parmenídeo). En conclusión, en la medida en que en estas páginas nuestras investigaciones apuntan en concreto a descubrir el verdadero punto de vista interpretativo de Aristóteles, ciertamente no será inútil sino bien próximo a nuestro objetivo final haber determinado cómo el Estagirita retiene en último análisis que debe atribuirse conjuntamente a Tales, Anaximandro y Anaxímenes, aun antes que cualquier principio material, el ἄπειρον como esencia primordial, en el caso de que se quiera aproximarse lo más posible a las declaraciones ingenuas de aquellos filósofos.

Por el contrario, para Teofrasto este criterio histórico no representa una excepción, sino el objetivo principal. La φύσις ἄπειρος, «naturaleza infinita», que también él usa a propósito de Anaximandro (*Dox.* 476, 7), no prueba nada en contra: como tal, la expresión deriva de Aristóteles, pero su valor primitivo, surgido de la concepción atributiva del infinito, ya no está vivo en Teofrasto, como muestra claramente el contexto del fragmento. Ante todo, repárese en el uso normal de τὸ ἄπειρον en *Dox.* 476, 5 y 479, 4. Luego, la conexión φύσις ἀόριστος, «naturaleza indefinida», en *Dox.* 476, 17-18 y 479, 13, impide del modo más absoluto que se vea la φύσις aristotélicamente, como algo corpóreo, dada la imposibilidad para un Peripatético de concebir un cuerpo en el que no se inserte de algún modo un límite. Y véase finalmente el τοῦ ἀπείρου φύσιν en

su contenido, la traducción que hemos dado parece impecable, y también la más natural. Zeller lo ha visto de otra manera: «denn alle geben dem Unbegrenzten zum Substrat einen von ihm selbst verschiedenen elementarischen Körper».[50] Dada la interpretación de Zeller, nos preguntamos ante todo, por qué era necesario añadir ἑτέραν, «diferente», al τινὰ φύσιν, «una naturaleza», que constituye el sustrato; no son precisas demasiadas explicaciones para entender que el sujeto es diferente que el predicado. Además la construcción es dura, al tener que sobrentender «von ihm selbst». Y más aún: traducir τῶν λεγομένων στοιχείων como lo hacen Zeller y otros es absolutamente injustificado. Con esta expresión, Aristóteles entiende siempre los cuatro elementos clásicos, que no fueron descubiertos por Empédocles, sino que pertenecen a la conciencia popular griega: son para él el símbolo de la inmediata apariencia fenoménica y de la ingenua creencia en ella. ¿Cómo llamar entonces de este modo a las homeomerías y a los átomos, a los que Zeller extiende la referencia, y sobre todo al μεταξύ, «lo intermedio», entre el aire y el agua?[51] Dejando de

---

Dox. 479, 14-15, por el que entra en juego otra consideración particular. De hecho, dejando de lado la extrañeza de una expresión semejante, si se quisiera entender que se habla del ἄπειρον como atributo, debería recordarse que la φύσις en cuestión es la de Anaxágoras (equiparado aquí con Anaximandro). Por tanto, no tendría sentido entenderla como principio material unitario en este contexto, dado el irremediable pluralismo de las homeomerías. Podría verse solamente como una propiedad material abstracta, que no podría distinguirse entonces en dignidad del ἄπειρον como atributo, con lo que resultaría absurda su calificación de sustrato de lo infinito. En conclusión, la frase significa simplemente la naturaleza, la esencia de lo infinito, con un uso paralelo a φύσις ἄπειρος, es decir que para Teofrasto es una expresión reforzada de τὸ ἄπειρον. El término importante es ἄπειρον y φύσις se introduce para subrayar el carácter sustancial.

50 Cf. Zeller I 1, 286, 2 «[ya que todos dan como sustrato de lo infinito a uno de los cuerpos elementales separados de sí mismos», Zeller-Mondolfo, I 2, 155]. Las críticas a esta interpretación por parte de Baümker, en «Jahrb. f. Kl. Phil.» 131, 1885, 827-829, no son decisivas.

51 Zeller entiende τὰ λεγόμενα στοιχεῖα de un modo muy amplio, que es insostenible. Interpreta los *llamados elementos* como «diejeningen

lado a Zeller, encontramos otra interpretación en Lütze, basada en una nueva referencia para el ἑτέραν, remitido esta vez a lo que precede.[52] Aristóteles habría querido mostrar la antítesis entre la concepción de los físicos y la que se atribuía hace un momento a los pitagóricos y Platón, sin embargo, de este modo se eluden las dificultades. En sustancia, construyendo rigurosamente, se le haría decir a Aristóteles que los físicos suponen al ἄπειρον un sustrato diferente del que le atribuyen Platón y los pitagóricos, lo que es completamente absurdo, ya que estos últimos no le atribuyen ningún sustrato al ἄπειρον,

glechteiligten Körper, welche den letzten Bestandteil oder die letzten Bestandteile der zusammengesetzten Körper ausmachen» [«aquellos cuerpos isómeros, que constituyen el último elemento, o los últimos elementos de los cuerpos compuestos», Zeller-Mondolfo I 2, 156], basándose en *Metaph.* 1014 a 32 y ss. Pero en este pasaje el λέγουσι señalado por Zeller, aunque amplio, se refiere siempre a determinados pensadores, mientras que el λεγόμενα que aparece en nuestro capítulo de la *Física* es del todo indefinido y despersonalizado. Que además λεγόμενα o καλούμενα στοιχεῖα forma una expresión particular, a la que como tal no puede aplicársele la definición de στοιχεια usada por Zeller, está probado, acogiéndonos al ejemplo entre muchos posibles de *Phys.* 187 a 25-26, donde se contraponen Anaxágoras y Empédocles ... καὶ τὸν μὲν ἄπειρα ποιεῖν τά τε ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία, τὸν δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα μόνον, «y el uno declara infinitas las partículas semejantes y las contrarias, mientras que el otro considera solamente los llamados elementos» [según Aristóteles, Empédocles es el único filósofo que en la elección de sus principios se contenta con adherirse a esta concepción popular, como lo muestra el «solamente»). Una contraposición semejante no tendría sentido evidentemente si también quedaran comprendidas las homeomerías en los λεγόμενα στοιχεῖα, como pretende Zeller. Finalmente, si el significado normal de στοιχεῖα fuera el zelleriano, no deberíamos encontrar en Aristóteles, como de hecho ocurre, el uso de στοιχεῖον en singular, o de δύο ... τέσσαρα στοιχεῖα, en un plural que está expresamente determinado. Incluso admitiendo un doble uso aristotélico de στοιχεῖα, el que Zeller pretende seguiría siendo excepcional; menos que nunca podría encontrarse en él la expresión particular λεγόμενα στοιχεῖα, referida siempre específicamente a los cuatro elementos empedocleos.

52 Cf. Lütze *Anax.* 92-94. Carteron traduce de modo semejante, pero sin comprometerse expresamente (Aristóteles, *Física*, texto establecido y trad. por H. Carteron, París 1926-1931): «tous les physiciens mettent sous l'infini une autre nature, prise dans ce qu'on nomme les principes, comme l'eau, l'air ou leur intermédiaire».

en la medida en que él mismo es sustancial. Si, en lugar de ello, optáramos por no escoger la construcción más lógica y viéramos en la palabra en cuestión un simple subrayado de Aristóteles sobre la diferencia entre la sustancia de los físicos y la de los pitagóricos y platónicos, volveríamos a caer en lo que antes ya se ha objetado a Zeller. El infinito del que se está hablando ahora no es diferente del de los pitagóricos y Platón, cambia su posición en el sistema, pero sigue siendo siempre para Aristóteles el concepto de infinito, que no tiene nada que ver con la materialidad. Entonces, ¿cómo puede pensar en distinguirlo del sustrato corpóreo de los físicos, si entre ambos no cabe pensar ninguna relación? ¿Cómo puede imaginar como término de comparación una φύσις que, en Platón, es una palabra que significa siempre materialidad? Es de destacar aquí el paralelo con un pasaje de Teofrasto. Véase el testimonio de este último en nuestro frag. 2:

> λέγει δὲ αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων <νυνί> στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φυσὶν ἄπειρον
>
> «[Anaximandro] dice que el principio no es agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino una cierta naturaleza infinita diferente» (*Dox.* 476, 6-7).

El significado de la frase no deja lugar a dudas: la *cierta naturaleza* es diferente de *los llamados elementos*. Volviendo al pasaje aristotélico ahora, vemos que ἑτέραν, «diferente», al que hace un momento se le quería encontrar una referencia más o menos forzada, va unido del modo más inmediato y natural al genitivo τῶν λεγομένων στοιχείων, «de los llamados elementos».

Aristóteles había pues considerado principio de estos primeros físicos, a los que atribuye la infinitud, una cierta naturaleza diferente de los cuatro elementos, una naturaleza llamada según los filósofos aire, agua, o cualquier cosa a medio camino. A primera vista, resulta difícil de comprender, surge espontánea la pregunta de por qué en este caso no debemos colocar al aire o al agua entre los elementos. Además,

debe tenerse en cuenta que los clásicos cuatro elementos, condicionándose uno al otro como opuestos, limitados y finitos, debían de parecerle a Aristóteles bien diferentes de un único sustrato corpóreo, declarado infinito, aunque se le diese el nombre de aire o de agua. Aristóteles distingue dos formas de materialidad, una inmediata, pura apariencia, objeto de nuestra sensibilidad, y la otra, por el contrario, como el aire de Anaxímenes, diferente en alguna medida de la comúnmente percibida por nosotros. De hecho, no habla del agua o del aire sino a modo de explicación: el término colocado en posición preeminente es el genérico φύσις. Nos encontramos así de frente con la distinción, no siempre mantenida, entre στοιχεῖον y ἀρχή, en la que sólo la última es principio material no inmediato y eficiente a la vez. Por tanto, toda la construcción no es tan arbitraria como parecía; Aristóteles debía reducir a términos racionales lo que originariamente eran afirmaciones místicas. Cuando se acerca a estos presocráticos, son dos los elementos que llaman su atención: por un lado veía que trataban a sus principios tan sólo de modo materialista, por el otro, en cambio, constataba que habían sostenido la existencia del infinito. Estas contradicciones, que sin duda habrían resultado atractivas para un temperamento místico, eran en cambio un hueso duro de roer para un lógico. Aristóteles resolvió la cuestión dándole al ἄπειρον el valor de atributo. Pero el cuerpo infinito que resultó ser entonces la ἀρχή ya no se presentaba ante sus ojos como materialidad inmediata; para él, la construcción de los sistemas jónicos se completaba así en una suerte de trascendencia primitiva. Contribuyeron a ello también las mismas palabras de aquellos filósofos, para quienes la realidad de la ἀρχή está separada y es diferente de la apariencia fenoménica.

El único punto oscuro que parece quedar en esta interpretación aristotélica es Anaximandro, que había hablado de lo infinito, incluso más marcadamente que el resto, sin por ello determinar ningún sustrato material que pudiera en su caso atribuírsele. Zeller cree resolver el problema afirmando

que el ἄπειρον, tanto en la intención de su autor como en la interpretación aristotélica, no era otra cosa sino pura materia infinita, exenta de determinaciones cualitativas. Algo así es, sin embargo, insostenible: solamente la ὕλη es un sustrato completamente indeterminado para Aristóteles, y en tal caso ya no podría hablarse de corporeidad. En cambio, si se quiere mantener firmemente la concepción de una materia infinita, será necesario determinar y dar un nombre a esa materia; de hecho, Zeller no logra encontrar testimonios serios a favor de su tesis. A nosotros nos parece, por el contrario, que Aristóteles ofrece una determinación parecida con su μεταξύ, que nada nos impide referir Anaximandro. Aparece en la mayor parte de los testimonios sobre los jonios, y siempre está colocado junto al agua, al aire y al fuego, queriendo Aristóteles de este modo abarcar una misma tendencia de pensamiento, sin tener necesidad de nombrar a los filósofos individuales. No sabemos a quién atribuir este μεταξύ, sino a Anaximandro. Por otro lado tampoco es necesario investigar testimonio tras testimonio para saber si es a él a quien le conviene exactamente; el curso general de la interpretación aristotélica, tal como lo hemos reconstruido, exigía absolutamente algo parecido, y si no hubiera aparecido el μεταξύ, hubiéramos debido suponer en la mente de Anaximandro un determinado sustrato corpóreo. No tenemos razones para suponer que habría dejado en suspenso la solución, desde el momento en que en el μεταξύ nos encontramos con algo perfectamente adaptado para nuestro caso. Aquí nos podríamos preguntar por qué nunca, si realmente Aristóteles pensaba de este modo, en ningún lugar somos capaces de encontrar una atribución expresa del μεταξύ a Anaximandro, ni siquiera en la exposición general de los presocráticos al principio de la *Metafísica*. Recordemos al respecto el resultado de una nota precedente, que el pasaje de la *Física* del que nos ocupamos es una pura reconstrucción del sistema jónico según la estructura del pensamiento aristotélica, y que el Estagirita es consciente de que se aparta de lo que aparentemente habían dicho los filósofos. De lo que se sigue que tam-

bién el μεταξύ que aquí aparece pertenece necesariamente a la reconstrucción, y como tal, según toda probabilidad, había sido desconocido para Anaximandro, como concepto y como nombre. De hecho, no se encuentran huellas fuera de Aristóteles, sólo en sus comentadores; los rarísimos fragmentos del Milesio no lo mencionan, y lo que es más importante, nada parecido es afirmado ni por Teofrasto ni por ninguno de los doxógrafos que de él dependen. Además, hay que recordar lo que se ha dicho antes, que cuando por un instante Aristóteles se acerca fielmente a los jonios le atribuye a Anaximandro, y a los demás, el ἄπειρον puro y simple como principio, olvidándose del μεταξύ. Pero Tales y Anaxímenes habían hablado del aire y del agua además de del ἄπειρον, como puede deducirse del segundo fragmento de Anaxímenes; Aristóteles se sentía así autorizado a aplicar su propia interpretación del ἄπειρον como «predicado», y de hecho en el primer libro de la *Metafísica* identifica sin más sus ἀρχαι con el agua y el aire. En cambio para Anaximandro las cosas eran diferentes, ya que no había huella del μεταξύ en su obra: honradamente Aristóteles no podía entonces atribuírselo de modo explícito, aunque continuara pensando lo mismo de él según su visión interpretativa personal. Esto explicaría la razón de que silencie a Anaximandro en el contexto de la *Metafísica*. En conclusión, Aristóteles se encuentra en un serio embarazo frente al filósofo jónico, obligado a no poderlo citar por el nombre si no es concediéndole el infinito sustancial. En tal caso, como se ha dicho, esta ἀρχή quedaría equiparada con su ὕλη, cosa que le desagradaba. De hecho, esta equiparación viene a darse precisamente en los dos pasajes aristotélicos restantes que hablan de Anaximandro[53] —ya hemos aludido al tercero— donde llama al principio del presocrático μῖγμα, «mezcla», y ἕν (y resulta destacable, desde el punto de vista de nuestra tesis, el que, en cambio, no se le

53 Existe otra cita más en *De caelo* 295 b 10, pero el pasaje carece de interés para nosotros.

llame ἄπειρον).[54] Nos podríamos preguntar entonces por qué

54 Los dos pasajes son clarísimos, y han sido los críticos quienes los han querido complicar, porque no se adaptaban a sus construcciones. Dejamos pues de lado los análisis detallados, que consideramos inútiles. El primer texto (*Metaph*. 1069 b 20-23), tratando del «ser en potencia» dice: καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ 'Αναξαγόρου ἕν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ 'Αναξιμάνδρου, «y tal es el uno de Anaxágoras —de hecho es mejor designarlo como "uno" que como "todas las cosas juntas"— y la mezcla de Empédocles y Anaximandro... [de modo que habría tratado sobre la materia]». No caben dudas sobre el texto, y suponerlo corrupto, como han hecho Schleiermacher y Lütze, es pura arbitrariedad. Es cierto que Aristóteles no concede demasiada importancia a la identificación que aquí se plantea: le ha venido a la mente como una observación accidental, como una digresión. Lo único extraño es el hecho de que Anaximandro sea recordado al último, casi como si hubiera sido añadido. El asunto no necesita explicaciones demasiado complicadas, es un signo, como enseguida mostraremos, de la reticencia a extender el paralelo al Milesio, aunque le convenga más que al resto. Es como si Aristóteles se sintiera obligado a añadirlo después de haber hablado de Anaxágoras y Empédocles. Podemos preguntarnos todo lo más cómo puede Aristóteles identificar sin más el «ser en potencia» con la «mezcla». El segundo pasaje nos permite responder (*Phys*. 187 a 20-23): ...οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ 'Αναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ 'Αναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα, «los otros en cambio dicen que están separados fuera del uno los contrarios presentes en él, como dicen precisamente Anaximandro y todos cuantos luego afirmaron que existen lo uno y lo múltiple, por ejemplo, Empédocles y Anaxágoras: en efecto, incluso ellos sostienen que las otras cosas se separan de la mezcla». Este contexto, junto al que precede, constituye uno de los más penetrantes pasajes interpretativos del Estagirita. Tal vez por ello, por la importancia que él mismo atribuye al pasaje, evita establecer un paralelo con su propia teoría. Zeller, tergiversándolo (Zeller I 1 278, 1), ha querido ver en el καὶ οὗτοι, «incluso ellos», una oposición a Anaximandro, al que no se le aplicaría «lo uno y lo múltiple». Además, profundizando en la exégesis, observamos la estrecha conexión entre καὶ οὗτοι y ἐκ τοῦ μίγματος, «de la mezcla». El último inciso sería perfectamente ocioso si no significara una extensión del μῖγμα a Empédocles y Anaxágoras. A decir verdad, no se ha hablado del μῖγμα a propósito de Anaximandro, pero la expresión «están separados fuera de lo uno los contrarios presentes en él», es sin duda equivalente para Aristóteles. Se le hace decir demasiado a Aristóteles si se supone que la existencia de los contrarios en el seno de la unidad debe considerarse aquí como potencial. A pesar de su infidelidad histórica, cuando se trata de atribuir a los demás sus propias teorías, procede muy cautamente; en este caso

Aristóteles no optó sin más por esta interpretación, que debía

además es su propia ὕλη lo que debería conceder, no sólo en un contenido aproximado, sino también en su precisa estructura teórica. Por otra parte, el ἐνούσας, «presentes en él», habla bien claro. En la frase «están separados... los contrarios presentes en él», queda explicado el valor dado por Aristóteles a μῖγμα. Se trata de un concepto místico, algo que es a la vez unidad y multiplicidad. El Estagirita podía ver en él un antecedente de su teoría, dado que este algo no era decididamente ni unidad ni multiplicidad, aunque las comprendiera a ambas. Luego Aristóteles les atribuye a Empédocles y Anaxágoras «lo uno y lo múltiple», y como cabría la duda de si para ellos lo uno y lo múltiple podrían considerarse coexistentes exteriormente uno junto al otro, se apresura a precisar en la frase siguiente que también aquí los dos términos deben entenderse como conjuntos en el μῖγμα. De este modo desaparecen las pretendidas divergencias entre los dos pasajes aristotélicos. En ambos, la inmediata atribución del μῖγμα a Anaximandro es clara. En cuanto a Anaxágoras, el hecho de que en el primer pasaje, a propósito de él, se hable de ἕν no tiene nada de extraño y no justifica un cambio en el texto. Las dos expresiones ἕν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα), «lo uno —de hecho es mejor designarlo como "uno" que como "todas las cosas juntas"», y ἓν καὶ πολλά, «uno y múltiple», no están en contradicción: en el primer caso, Aristóteles quiere simplificar las cosas y prefiere limitarse a la unidad, sin excluir sin embargo ni ocultar el aspecto de multiplicidad contenido en la teoría. Tampoco debe extrañar que Aristóteles hable de ἕν estableciendo una aproximación con su propia ὕλη, cuando se había expresado de modo muy diferente en otro lugar, también a propósito de Anaxágoras (*Metaph.* 989 b 17): ... καὶ θάτερον οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι, «...y el otro, lo que nosotros ponemos como indefinido antes de que asuma una definición».

Estamos de acuerdo en que Aristóteles no puede sin más llamar una a su potencialidad, pero aquí está tratando de mantenerse lo más cerca posible del cuadro histórico de Anaxágoras; el «uno» de éste tiene evidentemente un significado místico; se trata de una unidad como la del *Sphairos* empedocleo. En su conjunto el pasaje es importantísimo, sobre todo teniendo en cuenta que representa uno de los raros casos de fidelidad histórica aristotélica. Lo que aportamos como conclusión en otro lugar de esta obra, a saber, que la multiplicidad está místicamente inserta en la esencia desde los albores de la filosofía griega, queda aquí confirmado por el Estagirita. Esta visión se inicia con Anaximandro, el maestro de Parménides, y se prolonga hasta Anaxágoras. Se comprenden así, entre otras cosas, las razones que han llevado a la crítica a dividirse en cuatro opiniones por lo que respecta al ἄπειρον de Anaximandro: μῖγμα, ὕλη aristotélica, materia indeterminada y μεταξύ. Sin embargo, la situación no es tan desconcertante. Los primeros dos casos no forman en realidad más que uno solo, la interpretación histórica de Aristóteles, el último es

presentársele como la más fiel e inmediata. Porque, decíamos antes, era para él un postulado que el principio de los jonios tomado en bloque debía ser fatalmente corpóreo. Lo que más parece una fe ciega por su parte que no una constatación: por lo menos en el caso de Anaximandro nada nos hace pensar que existiera una atribución expresa de materialidad al infinito. No correspondía tampoco colocar a Anaximandro en un estadio teórico que no podía ser el suyo; en los dos pasajes anteriores se ha hablado únicamente del μῖγμα, que recoge un contenido de pensamiento casi igual al de la potencia aristotélica. La razón decisiva por la que el Estagirita ha optado por construir una interpretación diferente desde el principio es más bien otra, de índole psicológica. Cuando le vemos recordar las doctrinas de sus predecesores, raramente encontramos en él el instinto de querer fundar las suyas propias sobre aquéllas; en cambio, por lo general está movido por un gusto polémico, por el deseo de establecer enfrentamientos que manifiesten la distancia entre él y los demás. Nunca encontramos en Aristóteles un entusiasmo espontáneo por una idea de un presocrático, y tampoco de Platón. No cabe excusarlo por recurso a la gélida naturaleza del científico: es precisamente esta naturaleza la que está cargada de hostilidad. Así se explica fácilmente que, incluso en lo que concierne a Anaximandro, el *phthonos* le haya impedido hacerle predecesor suyo. En tal ambigüedad, Aristóteles parece que habría acabado por ni ver ya en el ἄπειρον la propia ὕλη ni suponerle el μεταξύ, considerándolo simplemente como una cierta corporeidad, lo que en el ámbito de su sistema constituye la solución más absurda que imaginarse pueda.[55]

en cambio su interpretación personal, mientras que el tercero zelleriano es una tentativa de compromiso entre testimonios opuestos, que tiene como único apoyo el pasaje que citamos en la nota siguiente.

55 Cf. *Metaph.* 1053 b 15: ...ἐκείνων γὰρ ὁ μέν τις φιλίαν εἶναί φησι τὸ ἕν, ὁ δ' ἀέρα, ὁ δὲ τὸ ἄπειρον, «...entre éstos [los que especulan sobre la naturaleza], hay quien dice que el uno es amor, otro afirma que es el aire, otro, incluso que es el infinito». Es difícil poder interpretar la frase de otro modo que como queda dicho en el texto. No es posible en absoluto

Hemos visto por el contrario cómo Teofrasto llega al final de la cuestión: usa del pensamiento del maestro, corrigiendo su infidelidad histórica, sin creer que todos los presocráticos han tenido que concebir por fuerza sus principios de un modo materialista. En lugar de identificar el ἄπειρον con la potencialidad aristotélica, Teofrasto se inclina por el planteamiento trascendente contenido en el ἑτέρα τις φύσις, «una cierta naturaleza diferente». Lo aplica, sin embargo, con mayor rigor histórico: al conjunto unitario e inmediato aire-agua-fuego-tierra ya no le contrapone, por ejemplo, el aire infinito, sino algo que no es concretamente material. Le autorizaba a ello además la amplia acepción del término φύσις en la escuela peripatética.[56] La inferioridad del punto de vista teofrasteo estri-

---

entender el ἄπειρον con valor de atributo, por la sencilla razón de que aquí se está hablando precisamente de lo contrario, del sustrato que le suponen al ἕν los diferentes filósofos. Por otro lado, tampoco puede interpretarse fácilmente como potencia. Al principio de este capítulo, se anuncia el tratamiento de la φύσις y de la οὐσία, «sustancia», de la unidad, lo que en realidad no constituye una endíadis como cree Carlini (Aristóteles, *La metafísica*, al cuidado de A. Carlini, Bari 1950², 310, 2), sino que establece en el fondo la misma distinción que ya hemos visto en *Phys.* 203 a 4-18, a propósito del ἄπειρον, donde la φύσις tiene indudablemente el valor de una cierta materialidad. Repárese en que también aquí, como entonces, encontramos τις φύσις, es decir, siempre algo determinado y en cuanto tal no identificable con la ὕλη; Teofrasto puede haber sido menos riguroso, pero Aristóteles sigue en estas cosas una terminología precisa que remite a su sistema. Sería en fin extraño que se pusiera a Anaximandro en el mismo plano que Empédocles y Anaxímenes, cuyos principios son tratados habitualmente de modo material, y están por tanto en una relación heterogénea respecto de la ὕλη. Sin embargo, todo ello no excluiría de manera absoluta que en este pasaje Aristóteles diera un sentido potencial al ἄπειρον: si se presta atención a la lógica del sistema y de sus testimonios siguientes, deberíamos incluso creer sin más en esta solución. Se presenten como se presenten las cosas a continuación, es posible constatar que Aristóteles no ve en la φύσις la pura materia bruta e inmediata; de hecho él llama de este modo a la *Philia* de Empédocles.

56 Véase la nota precedente. La definición aristotélica de φύσις está en *Metaph.* 1014 b 16-36, a nuestro parecer una de las más bellas páginas del Estagirita. La mención a la pronunciación de la υ de φύσις recuerda las maneras de Jacob Böhme. Todavía no se ha llevado a la φύσις, como en Teofrasto, hasta lo indefinido, es sin duda algo más vivo, la materia vista

ba en la ausencia de interpretación unitaria de los jonios, como se manifestó en una nota precedente, cuando, en un arrebato de fidelidad aristotélica, atribuía a todos el ἄπειρον como ἀρχή. Por escrúpulo histórico, Teofrasto prefiere dejar en la sombra a Tales, sobre quien no poseía datos suficientes, y por lo que respecta a Anaxímenes, se limita a la interpretación aristotélica de lo infinito como atributo.

Lo dicho hasta ahora nos permite determinar la actitud general de Aristóteles respecto de los jonios, y sobre todo de Anaximandro; pero, dado que poseemos otros pasajes del argumento, no parece inútil dar más seguridad a nuestra tesis con su análisis. El mismo libro de la *Física* dice un poco más adelante:

> ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἁπλοῦν εἶναι ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον σῶμα, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσιν, οὔθ' ἁπλῶς. εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ' οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὡς μὴ τἆλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀὴρ ψυχρός, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν· ὧν εἰ ἦν ἓν ἄπειρον, ἔφθαρτο ἂν ἤδη τἆλλα. νῦν δ' ἕτερον εἶναί φασιν ἐξ οὗ ταῦτα. ἀδύνατον δ' εἶναι τοιοῦτον, οὐχ ὅτι ἄπειρον (περὶ τούτου μὲν γὰρ κοινόν τι λεκτέον ἐπὶ παντὸς ὁμοίως, καὶ ἀέρος καὶ ὕδατος καὶ ὁτουοῦν), ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστιν τοιοῦτον σῶμα αἰσθητὸν παρὰ τὰ καλούμενα στοιχεῖα· ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἐστί, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο, ὥστε ἦν ἂν ἐνταῦθα παρὰ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ· φαίνεται δ' οὐδέν. οὐδὲ δὴ πῦρ

---

de cerca en su primordialidad, la fuente de la existencia que se acrecienta a sí misma. Nos encontramos aquí frente al preludio del *Rheingold* wagneriano: del *Urzustand* surgen el *Entstehens* y el *Wellenmotiv*. Mediante este significado de φύσις podemos alcanzar la unificación de todas las interpretaciones aristotélicas: el μῖγμα, el μεταξύ, el ἄπειρον se reúnen —y esto vale no solamente para Anaximandro, también para todos los jonios, Empédocles y Anaxágoras— juntos en una intuición mística que constituye el punto de máxima penetración por parte de Aristóteles en el alma de los presocráticos. Tampoco ahora llegará hasta el final sin embargo, porque es éste un misticismo representativo, no interior.

οὐδ' ἄλλο τι τῶν στοιχείων οὐδὲν ἄπειρον ἐνδέχεται εἶναι. ὅλως γὰρ καὶ χωρὶς τοῦ ἄπειρον εἶναί τι αὐτῶν, ἀδύνατον τὸ πᾶν, κἂν ᾖ πεπερασμένον, ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἕν τι αὐτῶν, ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίγνεσθαί ποτε πῦρ· ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός, οἷον ποιοῦσι παρὰ τὰ στοιχεῖα οἱ φυσικοί· πάντα γὰρ μεταβάλλει ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον, οἷον ἐκ θερμοῦ εἰς ψυχρόν

«pero en verdad tampoco es posible que el cuerpo infinito sea uno y simple, ni porque el cuerpo infinito, como dicen algunos, sea lo que está más allá de los elementos —aquello a partir de lo cual se generan los elementos—, ni porque sea simplemente tal. De hecho, hay quienes entienden el infinito de este modo, y no como aire o agua, para que con su infinito no se destruya el resto; y es que los elementos tienen relaciones de contrariedad; por ejemplo, el aire es frío, el agua es húmeda, el fuego, caliente: tan sólo con que uno de ellos fuera infinito, el resto quedaría destruido. Entonces, dicen que el cuerpo infinito es algo diferente, de donde deriva este mundo. Pero es imposible que esté así constituido, no ya por el hecho de ser infinito (porque sobre esto hay que decir lo mismo en todos los casos, ya sea para el aire como para el agua o para lo que sea), sino por el hecho de que más allá de los llamados elementos no existe un cuerpo sensible de esta manera constituido: en efecto, allí de donde derivan todas las cosas es también donde se disuelven, por lo que estaría a la vez más allá del aire y del fuego y de la tierra y del agua. Pero no parece existir nada así. Y no es realmente posible que el fuego sea infinito, ni que lo sea ningún otro de los elementos. En realidad, generalmente —prescindiendo del hecho de que uno de los elementos sea infinito— es imposible que el todo, aunque fuera limitado, sea o llegue a ser uno de los elementos, como afirma precisamente Heráclito, cuando dice que todas las cosas llegan a ser fuego en algún momento (y el mismo discurso vale también para lo uno, que los físicos establecen más allá de los elementos), de hecho, todas las cosas cambian de contrario en contrario, por ejemplo, de caliente a frío» (*Phys.* 204 b 22-205 a 7).

Nos encontramos aquí frente a la crítica de la concepción de un cuerpo infinito; se ha evocado el caso en el que el cuerpo sea compuesto, y ahora se supone uno y simple. El pasaje presenta muchos aspectos de interés que hasta ahora no habían sido coordinados en una visión unitaria. Nos hemos contentado con interpretar según la apariencia, sin penetrar en la concisión aristotélica. Lo primero que llama la atención es la expresión τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, «lo que está más allá de los elementos». Lütze, que hasta ahora es el único que ha intentado una interpretación digna de mención, cree que ahí puede encontrarse el μεταξύ.[57] Pero es lícito observar que la preposición παρά con el acusativo, cuyo significado normal es *junto a*, «neben», indica aquí una contraposición, y toma el sentido entonces de *más allá*, como aludiendo a un parentesco de naturaleza y una antítesis de posición.[58] Es notable el paralelo entre esta frase y ἑτέραν τινα φύσιν ... τῶν λεγομένων στοιχείων, «una naturaleza diferente de los llamados elementos» (*Phys.* 203 a 17). El interés principal del autor parece dirigido en los dos casos a revelar una trascendencia; el τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα es más sintético, pero queda reforzado por lo que sigue, ἐξ οὗ ταῦτα, «aquello de lo que [estos filósofos hacen nacer] los elementos». Algo de lo que se dice que derivan los elementos no está evidentemente colocado en el mismo plano. Aristóteles quiere hablar en conjunto *también* aquí de los sistemas jonios, identificando el elemento trascendente con el agua, el aire o el μεταξύ infinito. La investigación

57 Cf. Lütze *Anax.* 94-98. Pretende ver en τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα algo existente junto al agua y el aire, y por tanto intermedio entre ambos. Pero la amplitud de στοιχεῖα, que no puede comprender sólo al agua y al aire, constituye un serio impedimento inicial para esta tesis, por lo que Lütze se ve obligado a largas disquisiciones nada convincentes.

58 Puede recordarse como típico de esta segunda acepción de παρά un pasaje sobre Platón y los pitagóricos, *Metaph.* 987 b 22 y ss., donde se dice: ...ὁ μὲν (es decir, Platón) τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητά... El sentido es indiscutible: *éste dice que los números están más allá de las cosas sensibles*. Un claro significado de trascendencia tiene παρά en Plat. *Phaed.* 74 a. Para un uso no filosófico de la preposición en este sentido, cf. *Il.* 22, 145 y Xen. *Cyr.* 5, 2, 29.

siguiente tratará de demostrar precisamente que no se puede entender de otro modo el pasaje; de lo que además resulta una nueva confirmación para nuestra interpretación del ἑτέρα τις φύσις. Inmediatamente después encontramos en el texto οὐθ' ἁπλῶς, erróneamente descuidado por los filólogos. El «cuerpo infinito», dice Aristóteles, no es admisible ni como τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, οὐθ' ἁπλῶς. Traducirlo por «de ninguna manera», como hace Carteron, no es nada satisfactorio. Se presentan dos casos de cuerpo infinito: el primero, según la opinión de Lütze, sería el μεταξύ, pero en cambio para el segundo no cabría otra solución fuera de agua, aire y fuego. Ante todo, resulta extraño que aquí el μεταξύ esté colocado antes, mientras que en los otros lugares Aristóteles siempre lo coloca después de los demás ἀρχαί, que en el fondo deben presuponerse. En cuanto al segundo caso, no se comprende por qué Aristóteles habría tenido que salir del paso con un genérico *ni de cualquier modo*, tratándose al contrario de algo bien determinado, y tampoco demasiado largo de decir, *ni agua, aire o fuego*. Pensamos que la cuestión puede resolverse dando al ἁπλῶς otro valor, el suyo originario de *simplemente*. El primer ejemplo abarca, según nosotros a todos los jonios, luego, el segundo es también un caso preciso, donde el «cuerpo infinito» ya no es visto en la posición particular de algo que está «más allá de los elementos», sino considerado simplemente como tal, un cuerpo infinito. Lo que sigue confirma esta interpretación: *de hecho es así como algunos entienden el infinito*. Se han dado dos ejemplos, y el τοῦτο, «también», se refiere aquí lógicamente al segundo, que es οὐθ' ἁπλῶς. La referencia no es posible en todas las otras interpretaciones que remiten el τοῦτο al primer caso: veamos si, por el contrario, cuadra con la nuestra. El texto aristotélico transmite la crítica de algunos contra aquellos que sostienen el cuerpo infinito como aire o agua: en tal caso, dicen, no subsistirían los contrarios, que son el mundo sensible mismo, porque si uno de ellos fuera infinito, destruiría necesariamente a todos los demás. Estamos en condiciones de demostrar que no se refiere a los teóricos del μεταξύ. Hay que reparar ante todo en que

Aristóteles no pretende hacer una enumeración completa cuando cita a los defensores del aire o del agua, de ahí que en lo que sigue se comprenda también el fuego, y no habría nada extraño en que estuviera contenido también el μεταξύ. Que Aristóteles no lo tenga presente en aquel momento no tiene nada de sorprendente en la medida en que suele ser considerado un caso accidental de la teoría jonia, y sigue al aire y al agua, y el tratamiento que se le da los vincula con ellos. Todo esto se avendría bien con nuestra tesis: nos encontraríamos ante una objeción de los partidarios del «cuerpo infinito en cuanto simplemente tal» contra los partidarios del «cuerpo infinito en cuanto es lo que está más allá de los elementos», que son el aire, el agua, etc. Pero hay algo más importante. ¿Sería concebible un μεταξύ entre el agua y el aire completamente fuera de las leyes de los contrarios, o su corporeidad no debería más bien participar de las cualidades sensibles de los dos, el aire y el agua? ¿Es posible que Aristóteles asuma sin más como exacta esta afirmación? Un pasaje aristotélico nos da la única respuesta lógica a esta interrogación. A propósito precisamente del μεταξύ, repite la crítica del pasaje examinado:

> ...ἔσται γὰρ ἀὴρ καὶ πῦρ ἐκεῖνο μετ' ἐναντιότητος. ἀλλὰ στέρησις τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων
>
> «[y ciertamente no existe algo diferente más allá de los elementos, por ejemplo, algo intermedio entre el aire y el agua, o entre el aire y el fuego, una cosa que sea más densa que el aire en el primer caso y que el fuego en el segundo, pero más sutil que los otros elementos:] esta cosa resultará ser aire y fuego, según la contrariedad. Pero uno de los dos contrarios es una privación» (*De gen. et corr.* 332 a 22-24).

¿Cómo podría entonces defender el μεταξύ con una crítica en la que él mismo declara que también está subordinado?[59] Pero

59 Una vez excluida la tesis del μεταξύ, podría parecer que la teoría de Zeller entra de nuevo en juego. A decir verdad, éste es el único pasaje aristotélico

parece surgir una dificultad en la continuación de nuestro texto, «...dicen que el cuerpo infinito es algo diferente, de lo que deriva este mundo». No hace falta decir que la expresión ἕτερον ... ἐξ οὗ ταῦτα, «diferente... de lo que deriva este mundo», es perfectamente equiparable al τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα, «lo que está más allá de los elementos, aquello de lo que [estos filósofos hacen nacer] los elementos»: destacar en todo caso que confirma de nuevo el significado de trascendencia antes señalado. La unión de esta frase con lo que precede parece natural, y el pasaje antes discutido ya no podría referirse al ἁπλῶς. Sin embargo, no creemos necesario llegar a esta conclusión, porque nada impide que Aristóteles haya dado por terminada aquí su exposición sobre el cuerpo infinito puro y simple, y sin más haya pasado al otro caso en cuestión. La innegable dureza del pasaje se explica por su extrema densidad. El sujeto de φασίν, «...dicen [que el cuerpo infinito]» no puede confundirse con el de ποιοῦσι «[de hecho hay algunos que de este modo] entienden [el infinito]», porque en medio está el ἔχουσι «[los elementos] tienen [entre sí]» con otro sujeto, exigido forzosamente por el αὐτῶν precedente. Además, todo el periodo εἰσὶ γάρ τινες ... ἂν ἤδη τἆλλα, «de hecho, hay quie-

en el que habla verdaderamente de un «cuerpo infinito» puro y simple. Debe observarse, sin embargo, que hemos llegado a este resultado remitiéndonos al ἁπλῶς, mientras que Zeller lo hace tan sólo vinculando παρά con τὰ στοιχεῖα, más arbitrariamente por tanto ya que le falta una expresa referencia de Aristóteles. Pero ¿quién nos asegura que esta teoría se refiere a Anaximandro? Nos disuade ya de ello la misma naturaleza de la crítica, basada en una concepción evolucionada de los contrarios; muy difícilmente podía provenir del Milesio, nos hace pensar más bien en algún filósofo anónimo y casi contemporáneo de Aristóteles. Siempre podría objetarse, sin embargo, que esta crítica es una superestructura aristotélica. A lo que responderíamos de modo decisivo: a pesar de la escasa confianza en la coherencia interpretativa de Aristóteles, ciertamente no puede llegarse al extremo de admitir que le haga sostener a Anaximandro la ausencia de todo contrario a su principio, mientras en un testimonio explícito de la *Física* había utilizado a propósito de ello la frase ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας ἐναντιότητας, «fuera del uno [están separados] los contrarios presentes en él», a la que ya nos hemos referido (*Phys.* 187 a 20).

nes... se destruya el resto», podría haber sido insertado casi a modo de paréntesis por Aristóteles, al no ser rigurosamente necesario para la finalidad principal de la demostración. Ésta se funda en la crítica al «cuerpo infinito en cuanto es lo que está más allá de los elementos», y el caso del «cuerpo infinito en cuanto simplemente tal» es accidental. Pasemos ahora al contenido de la frase: *entonces, dicen que el cuerpo infinito es algo diferente, de donde deriva este mundo*. Si aceptáramos la tesis combatida, la frase sería más bien ociosa, por haberse dicho antes. Para nosotros en cambio el inciso tiene un valor indispensable, es una contraobjeción puesta por Aristóteles en boca de los defensores del «cuerpo infinito en cuanto es lo que está más allá de los elementos». La crítica había mostrado que para admitir un único principio infinito no era preciso escoger un cuerpo que poseyera determinadas cualidades sensibles, y ellos la rebaten apelando a su trascendencia, según la cual es posible hablar de un principio sensible sustraído a las leyes de los contrarios, porque éstos intervienen sólo en un estadio cósmico ulterior. Este principio posee una cualidad sensible (y en el caso del μεταξύ podemos decir que posee dos), pero con ello las otras cualidades que forman este mundo no resultan sofocadas, porque existe en un plano diferente. (Obtenida esta construcción, es lícito extraer de ella un corolario, que los partidarios del ἁπλῶς no atribuían ciertamente a su cuerpo infinito ninguna trascendencia. Resulta imposible ver en él a la ἀρχή de Anaximandro, como pretende Zeller, dado que el concepto de derivación del mundo a partir del cuerpo infinito —ἐξ οὗ ταῦτα— se aplica indiscutiblemente al Milesio, según admite todo el mundo, incluido el mismo Zeller.) El párrafo prosigue con su crítica. Las palabras entre paréntesis están clarísimas si se sigue nuestro modo de interpretar. Ante el ὁτουοῦν, «para lo que sea»; es más fácil decidirse por el «cuerpo» puro y simple que no por el μεταξύ. El motivo psicológico por el que Aristóteles siente la necesidad de advertir al lector de una futura crítica al cuerpo infinito en general parece consistir aquí en una ausencia de refutación de los partidarios del

ἁπλῶς en lo que precede. ¿Por qué habría dicho entonces «ni porque sea simplemente tal»? Para los que daban a su teoría una formulación general, una crítica específica carecía de utilidad. Además, el paréntesis reduce a un único punto de vista consideraciones que, desde otro punto de vista, resultan diferentes. Normalmente, esperaríamos que estos últimos ya hubieran sido presentados, mientras que según la teoría contraria a la nuestra, no se habría discutido más que una teoría. Así las cosas, ¿qué necesidad habría de insertar precisamente en este punto una observación accidental e introducir el agua y el aire, cuya explicación no comenzará sino más tarde? Por la manera de expresarse en el paréntesis es lógico deducir que los casos que no están incluidos se consideran de modo divergente, lo que está completamente de acuerdo con nuestra tesis y contradice las otras interpretaciones, si se piensa que la crítica que se hace más adelante a «lo que está más allá de los elementos» es idéntica a la de los elementos (véase poco después: «y lo mismo vale también para el uno...»). En lo que sigue es notable la confirmación que καλούμενα, «llamados», da a nuestra interpretación del τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα. En la frase siguiente, no caben dudas ya sobre el significado de παρά: alude claramente a un estadio cósmico de unificación. En lugar de παρὰ τὰ στοιχεῖα se dice aquí todavía más explícitamente παρὰ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ, «más allá del aire y del fuego y de la tierra y del agua», donde los diferentes καί refuerzan el cerrado complejo fenoménico, en antítesis con las enumeraciones disyuntivas usadas en otras ocasiones por Aristóteles para referirse a las diferentes ἀρχαί jonias. Con el φαίνεται δ' οὐδέν, «pero no parece existir nada así», debería concluir según la opinión común la primera parte de la crítica, dirigida contra los defensores del «cuerpo infinito en cuanto que es lo que está más allá de los elementos», e iniciarse, con οὐδὲ δὴ πῦρ, «y no es realmente posible que el fuego [sea infinito]», una de sus extensiones. El δή no tiene sin embargo sólo un sentido temporal, sino que puede indicar también el desarrollo de un razonamiento; el contexto debe decidir cuál es el significado

mejor. Si se observa con atención la frase precedente, aparece claro que en ella Aristóteles enuncia sobre todo la tesis de la teoría combatida por él, y luego su propio resultado negativo («pero no parece existir nada así»). Se trata pues de un caso típico en el que se espera el motivo en lo que sigue, y dado que al seguir leyendo lo encontramos, no quedan entonces razones para dudar del valor de δή. La frase οὐδὲ δή ... εἶναι, «y no es realmente [posible que el fuego] sea [infinito, ni que lo sea ningún otro de los elementos]», contiene ante todo una especificación del οὐδέν, «nada», y la función inmediata del δή es precisamente introducirla. Éste es así el único punto de todo el pasaje en el que se identifica claramente el τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα con el fuego o con otro elemento infinito. Luego se indica la dirección de la demostración: Aristóteles procede en su análisis gradualmente: determinado el οὐδέν, es imposible que el mundo llegue a ser o sea solamente uno de los elementos. La afirmación se extiende también al caso en que se defienda un solo elemento, pero finito, como por ejemplo Heráclito. Parece como si Aristóteles, al hacer esta extensión, se hubiera encontrado con algo menos fácilmente refutable, y aunque no lo exprese, pueden adivinarse sus motivos. A sus ojos era ciertamente más lógico defender una transformación de los cuatro elementos finitos en un único finito, antes que en uno infinito, contra lo cual ya había dirigido antes sus objeciones. Cerrado el inciso sobre Heráclito, la objeción se vuelve naturalmente contra los partidarios de la unidad infinita, y por último se enuncia el verdadero contenido de la crítica. Todas las cosas se transforman por contrariedad, y la conclusión se sobreentiende: dada una pluralidad de cualidades sensibles antitéticas, existirá una incesante alternancia de polos opuestos, nunca la reducción a una única cualidad. Se trata de un perfeccionamiento de la crítica formulada a los partidarios del ἁπλῶς. El desarrollo de la argumentación es admirable. Primero, se enuncian el posible contenido del τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα (οὐδὲ δή ... στοιχείων, «y no es realmente [posible que el fuego sea infinito, ni que lo sea ningún otro] de los elementos») y el

resultado de la crítica fundada sobre los principios de la filosofía aristotélica (el φαίνεται δ' οὐδέν, «pero no parece existir nada así», es explicado en οὐδέν ἄπειρον ἐνδέχεται εἶναι, «no es posible que sea infinito ningún otro [de los elementos]»). Luego se alude a Heráclito, que no entraba en la argumentación principal y ahora es el objeto particular de la crítica, y finalmente el contenido de τὸ παρὰ τὰ στοχεῖα queda nuevamente en la indeterminación, porque no puede escapar en ningún caso a la crítica, enunciada en su esencialidad («de hecho, todas las cosas cambian de contrario en contrario, por ejemplo, de caliente a frío»). Nos encontramos ahora con las últimas confirmaciones en favor de nuestra tesis. Aristóteles les da aquí un nombre a los defensores de «cuerpo infinito en cuanto es lo que está más allá de los elementos»: οἱ φυσικοί. Cualquiera que sea el modo en que deba entenderse el término *físicos*, si deben comprenderse o no a los últimos presocráticos también bajo esta designación, está en cualquier caso fuera de dudas que con ella se señala a todos los jonios, no sólo a Anaximandro, sino también a Tales y a Anaxímenes. Si para salvar el significado temporal de δή se hace que la primera parte de la crítica termine con «pero no parece existir nada así», aparecen dificultades insalvables. De hecho, planteada la cuestión sobre los elementos infinitos, la frase siguiente en torno a Heráclito no es nada resolutiva al respecto. Se espera alguna cosa más, y cuando se lee ὁ δ' αὐτὸς λόγος καί, «y el mismo discurso vale también [para el uno]», creemos que vamos a ser informados finalmente. Y en cambio no es así, se habla del τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα y no de los elementos infinitos. No hay escapatoria, «y el mismo discurso» se le contrapone a Heráclito, no ya al agua o al aire infinitos, de los que falta todavía la refutación. Además, volvemos al τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, cuando su exposición debería haber concluido ya. Queda un camino: considerar por el contrario accidental οὐδὲ δὴ πῦρ ... εἶναι, «y no es realmente posible que el fuego sea... [elementos]», entendiendo que esta hipótesis está refutada ya por cuanto se ha dicho al principio del pasaje. Esta suposición encontraría un

apoyo en el sucesivo καὶ χωρὶς τοῦ ἄπειρον εἶναι, «prescindiendo del hecho de que uno de los elementos sea infinito», que puede ser interpretado también como un rechazo sin discusión de la infinitud. Pero la construcción queda destruida por el ὅλως γάρ, «en realidad, generalmente». Si realmente fuera así no habría necesidad de demostración ninguna y menos aún de una conexión con la crítica de un único cuerpo finito. *En realidad, generalmente* implica un alargamiento de la refutación, con el fin de que resulte más claramente derrotado el caso de la infinitud, que es el que le interesa especialmente a Aristóteles; el καὶ χωρίς, «prescindiendo», no implica un rechazo sino una exclusión momentánea.

Para confirmar los resultados precedentes nos queda por citar aún un pasaje en el que el carácter de trascendencia observado antes queda explícitamente afirmado:

> ...τὴν ὑποκειμένην ὕλην οἱ μέν φασιν εἶναι μίαν, οἷον αέρα τιθέντες ἢ πῦρ ἤ τι μεταξὺ τούτων, σῶμά τε ὂν καὶ χωριστόν...
>
> «... pero la materia que subyace [a los cuerpos sensibles] dicen algunos que es una sola —suponiéndola, por ejemplo, aire o fuego o algo a medio camino entre los dos, como algo que es cuerpo y al mismo tiempo está separado—, [otros en cambio suponen que es más de una]» (*De gen. et corr.* 328 b 32 y ss.).

A decir verdad nuestra interpretación podría evitarse, remitiendo σῶμά τε ὂν καὶ χωριστόν, «algo que es cuerpo y al mismo tiempo está separado» solamente al μεταξύ. Es posible, pero no es natural. El οἱ μέν, «algunos», señala una única dirección, donde no tenemos ninguna razón para creer que se haga ninguna distinción; allí donde tiene lugar realmente la doble bifurcación, como ocurre a continuación, Aristóteles se expresa de otra manera: οἱ δέ ... οἱ μέν ... οἱ δέ, «otros en cambio... y entre ellos, los unos... los otros...». No es posible, por tanto, dudar de nuestro punto de vista si se lee lo que sigue con atención. Allí se plantea la hipótesis de la pluralidad

de los principios y se aprueba su formulación más completa, la de Empédocles. En cambio los monistas son criticados:

> ...ἀλλ' οἱ μὲν ποιοῦντες μίαν ὕλην παρὰ τὰ εἰρημένα, ταύτην δὲ σωματικὴν καὶ χωριστήν, ἁμαρτάνουσιν
>
> «... pero aquellos que entienden de este modo la materia como siendo una sola, más allá de los llamados elementos, y la consideran corpórea y separada están en un error [: de hecho es imposible que este cuerpo, que es sensible, exista sin contrariedad]» (*De gen. et corr.* 329 a 8 y ss.).

No cabe pues ninguna duda de que «la materia... más allá de los llamados elementos... separada» se aplica también a los partidarios del agua y del aire. La construcción del periodo es clarísima: οἱ μέν (agua, aire, μεταξύ) ...οἱ δέ (pluralistas, subdivididos en οἱ μέν, οἱ δέ, οἱ δέ) ... ἀλλ' οἱ μέν (de nuevo los monistas, indiscutiblemente tomados en conjunto). En caso contrario, ¿dónde podríamos encontrar la inevitable crítica aristotélica a Tales, Anaxímenes y Heráclito? Los contrarios son inherentes a un principio material, dice Aristóteles, y no puede atribuírseles ninguna trascendencia: la objeción, más que respecto del μεταξύ, apunta mucho más directamente al agua y al aire. Además, la forma en la que se enuncian las diferentes cualidades sensibles que deberían atribuirse a tal principio universal, *o ligero o pesado o frío o caliente*, hacen pensar que no apunta tan sólo al μεταξύ. Sin embargo, todos estos filósofos antiguos, en medio de toda su disparidad, están de acuerdo en un punto, la verdadera esencia histórica de sus doctrinas, τὸ ἄπειρον τοῦτο, «este infinito», al que también aquí Aristóteles acaba proclamando ἀρχή común. La expresión mencionada refleja la incertidumbre aristotélica, que ya hemos discutido, en cuanto al valor sustancial o atributivo de ἄπειρον.[60]

60 Recordemos algunos pasajes que podrían levantar dudas contra nuestra interpretación. En otra crítica a los monistas (*De gen. et corr.* 332 a 4-27),

Pensamos que ahora queda suficientemente preciso el

Aristóteles dice: ...οὐκ ἔστιν ἓν τούτων ἐξ οὗ τὰ πάντα. οὐ μὴν οὐδ' ἄλλο τί γε παρὰ ταῦτα, οἷον μέσον τι..., «...no existe, entre [todos] los elementos uno solo del que deriven todas las cosas. Es cierto, sin embargo, que existe algo diferente más allá de los elementos, por ejemplo, algo intermedio». Aquí parece que el παρᾀ ταῦτα se aplica solamente al μεταξύ. Es cierto, como es cierto también que el tratamiento del μεταξύ está separado del del agua y del aire. Esta separación no implica sin embargo ninguna antítesis, se debe tan sólo al desarrollo detallado de la demostración; en cualquier caso, la crítica es la misma, basada en la teoría de los contrarios. De este modo no hay necesidad ninguna de suponer que el ἄλλο introduce una posición de trascendencia: significa simplemente *algo diferente*. (No debe llevar a engaño el uso de la expresión en este último sentido por parte de Teofrasto, *Dox.* 476, 13, si se recuerda su diferente perspectiva interpretativa). El παρὰ ταῦτα, incluso si se utiliza sólo a propósito del μεταξύ, no se presenta como una característica suya particular: apenas un momento antes, Aristóteles concluyendo el examen de los otros monistas, había afirmado de su principio [ὅτι οὐκ ἔστι ἓν τούτων] ἐξ οὗ τὰ πάντα, «no existe, entre los elementos, uno solo del que deriven todas las cosas», y ya hemos señalado la complementariedad de esta expresión con el παρὰ ταῦτα, significando el concepto de trascendencia. Por otra parte, está justificado que alguna vez Aristóteles aplique particularmente el παρὰ ταῦτα al μεταξύ y prefiera denominar el principio de los otros físicos ἓν τούτων, «entre los elementos uno solo [del que...]». Se pierde así la acentuación inmediata de la trascendencia de este último, pero en compensación la terminología adquiere coherencia: desde el momento en que Aristóteles llama a la realidad material, sin más, τὰ στοιχεῖα, era un poco arriesgado y aquí él mismo se da cuenta, hablar de un elemento más allá de los cuatro στοιχεῖα, entre los cuales estaría naturalmente comprendido también él. Es cierto que el infinito transforma su naturaleza (aunque según él tal cosa no ocurra en realidad e incluso el παρὰ ταῦτα quede sometido a los contrarios), pero una expresión tal es siempre ambigua. Sea como sea, nuestra interpretación no resulta afectada. Continuando la lectura se ve que el μεταξύ es tratado del mismo modo que el resto de los principios. Su crítica está basada precisamente en la de los elementos aislados (ἔσται γὰρ ἀὴρ καὶ πῦρ ἐκεῖνο μετ' ἐναντιότητος..., «que algo resultará ser aire y fuego, según la contrariedad...»). Aristóteles concluye a continuación: ὥστ' οὐκ ἐνδέχεται μονοῦσθαι ἐκεῖνο οὐδέποτε, ὥσπερ φασί τινες τὸ ἄπειρον καὶ τὸ περιέχον, «[pero uno de los dos contrarios es una privación] de modo que no es posible que algo se dé aislado, como en cambio afirman algunos del infinito y lo envolvente». ... ὁμοίως ἄρα ὁτιοῦν τούτων ἢ οὐδέν. Esta última frase es de difícil interpretación a causa de su braquilogía: el único sentido plausible parece ser *cualquiera de estos principios está sujeto a la misma crítica —o queda la solución todavía de que no exista nada más*

planteamiento dado por el Estagirita a la filosofía presocrática.

---

allá de los elementos. El μεταξύ, el aire, el agua, el fuego son así englobados juntamente en una única concepción de trascendencia. Obsérvese finalmente la expresión que viene después, εἰ οὖν μηδὲν αἰσθητόν γε πρότερον τούτων..., «si anteriormente a los elementos no existe ciertamente nada sensible [estos principios agotarían todos los elementos]». El «anteriormente» no está en acuerdo con la interpretación del παρά a la que nos hemos opuesto y en cambio va muy bien como alusión a la trascendencia; lo que precede permite extenderlo claramente más allá del caso del μεταξύ.

También presenta dificultades un pasaje de la *Física* (189 a 34-b 9). Aristóteles mantiene la necesidad de añadir un tercer principio a los contrarios: ...ὥσπερ φασὶν οἱ μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν, οἷον ὕδωρ ἢ πῦρ ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. δοκεῖ δὲ τὸ μεταξὺ μᾶλλον· πῦρ γὰρ ἤδη καὶ γῆ καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ μετ' ἐναντιοτήτων συμπεπλεγμένα ἐστίν. διὸ καὶ οὐκ ἀλόγως ποιοῦσιν οἱ τὸ ὑποκείμενον ἕτερον τούτων ποιοῦντες, τῶν δ' ἄλλων οἱ ἀέρα· καὶ γὰρ ὁ ἀὴρ ἥκιστα ἔχει τῶν ἄλλων διαφορὰς αἰσθητάς· ἐχόμενον δὲ τὸ ὕδωρ, «[por ello, si se admite como verdadero tanto el discurso precedente (que los contrarios son principios) como el de ahora (que los contrarios no son sustancia), es necesario —si se quiere conciliarlos— suponer como sustrato una tercera cosa], como afirman precisamente cuantos dicen que el todo es una naturaleza única, por ejemplo, agua, o fuego, o algo intermedio entre estos dos. Y lo que hay intermedio parece preferible: fuego y tierra y aire y agua, de hecho, están estrechamente conectados por la contrariedad. Por ello no carece de justificación el modo de hacer de aquellos que establecen el sustrato como distinto de los elementos, y tampoco el de aquellos —entre los otros— que lo establecen como aire: el aire, de hecho, posee menos diferencias sensibles que todos los demás elementos, e inmediatamente después viene el agua».

El planteamiento general se corresponde plenamente con nuestro modo de ver: reaparece la expresión característica τινὰ φύσιν, antes explicada. El monismo es aquí aprobado, contrariamente a lo habitual, porque se aproxima más que el pluralismo a la ὕλη aristotélica, escapando relativamente al dominio de los contrarios. La antítesis se da ahora entre *fuego y tierra y aire y agua* y del otro lado *aire o agua o fuego o* μεταξύ. En un caso los contrarios son predominantes, en el segundo, en cambio, casi del todo ausentes. No puede decirse al respecto que al μεταξύ le corresponda un tratamiento diferente del agua o el aire; en otro lugar hemos visto una crítica equivalente para todos, que todos están todavía implicados de un modo u otro en la contrariedad. Tampoco aquí se hará ninguna distinción entre ellos más que de matiz. El μεταξύ es el preferido, pero sus cualidades son idénticas a las del aire (διὸ καὶ οὐκ ἀλόγως, «para el que no está tampoco exento de justificación», se refiere en la misma medida a ambos: repárese en la expresión que sigue καὶ γὰρ ὁ

Queda, sin embargo, algo por decir todavía sobre el μεταξύ, esta típica construcción interpretativa aristotélica. Es cierto que los ejemplos que poseemos del μεταξύ no son unívocos: en algunos pasajes se habla de algo a medio camino entre aire y agua, otras veces en cambio de un μεταξύ entre aire y fuego. Parece especialmente fuera de dudas que con estos dos μεταξύ Aristóteles trataba de expresar, a su manera, las teorías de dos filósofos reales, y, podríamos añadir, notables y antiguos. De no ser así, no habría tratado de ellos junto a Tales y Anaxímenes, clasificándolos entre los «físicos». Que a continuación Aristó-

---

ἀήρ..., «de hecho, el aire...»). Hay sólo una dificultad: el μεταξύ es llamado ἕτερον τούτων, «distinto de los elementos», y tal denominación no puede extenderse al aire y al agua (τῶν δ' ἄλλων...). De este modo tendría razón Lütze, al ser a primera vista indudable la equivalencia entre el ἕτερον y el παρὰ τὰ στοιχεῖα. Repetimos lo que hemos dicho hace poco, que Aristóteles prefiere a veces, por escrúpulo terminológico, atribuir estas expresiones tan sólo al μεταξύ. Nos permitimos observar además que el uso del ἕτερον en este pasaje es notablemente diferente del que ya se discutió en *Phys.* 204 b 29. Entonces el término se introducía para señalar la trascendencia, reforzado por el ἐξ οὗ ταῦτα, «[el cuerpo infinito es algo *diferente*] de lo que deriva este mundo», y quería significar que el aire infinito es «diferente» respecto del aire en tanto que στοιχεῖον. Ahora en cambio no se habla de trascendencia; al decir ἕτερον τούτων «diferente de los elementos», Aristóteles comprende en el τούτων a cada uno de los elementos. Si por el contrario hubiera querido entender, como en otros lugares, el conjunto fenoménico unitario, el ἕτερον se hubiera referido más bien al aire y al agua.

Recordemos finalmente el pasaje en *Metaph.* K 10, 1066 b 33-1067 a 7, una paráfrasis de *Phys.* 204 b 22-205 a 6, la crítica del cuerpo infinito simple, ya ampliamente discutida antes. La oposición οὔτε ... τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα — οὔθ' ἁπλῶς, «ni en tanto... sea lo que está más allá de los elementos —ni en cuanto sea simplemente tal», que encontrábamos en la *Física* no se conserva en el fragmento de la *Metafísica*. El οὔθ' ἁπλῶς desaparece, y con él lo que le seguía inmediatamente, lo que demuestra la conexión que establecíamos entonces. Por el contrario, el segundo término de la negación se convierte ahora en οὐδὲ πῦρ..., «ni en cuanto fuego...», lo que reforzaría la tesis que combatíamos. Sin embargo, todo ello pierde importancia apenas se recuerda que la última parte del libro K de la *Metafísica* es muy probablemente apócrifa (cf. la tesis *a contrario* de W. Jaeger, *Aristóteles*, Berlín 1923 [trad. it. de G. Calogero, Florencia, 1935, 225]); de entrada el autor malentiende el difícil pasaje, aunque está de acuerdo con nosotros en un punto.

teles no nos presente ningún testimonio suyo y por el contrario pase a enunciar sus propias teorías, tal como piensan algunos cuando menos respecto de uno de los μεταξύ, esto es algo que queda excluido absolutamente por el modo de introducir esta noticia, a modo de cita, con un φασίν o vocablo afín. Creemos que puede identificarse en el defensor del μεταξύ entre aire y agua a Anaximandro, y en la otra hipótesis suponer a Heráclito, pero sin estar del todo seguros de esta segunda afirmación. Tratándose de una construcción interpretativa aristotélica, no debe sorprendernos que los nombres de los filósofos nunca vengan mencionados expresamente. En cuanto a Anaximandro, la cosa está clara, en tanto que no podrían referirse sino a él los pasajes sobre el primer μεταξύ. De hecho, en uno de éstos se introduce el término περιέχειν, «abarcar», cuya procedencia anaximandrea es manifiesta, luego, en otros se recuerda este μεταξύ entre otros ejemplos típicos de las doctrinas que admiten un único principio infinito, y junto a ellos se cita el aire y el agua, sobre cuya atribución no es posible dudar.[61] ¿A qué otro de los presocráticos, fuera de a Tales, Anaximandro y

61 Cf. *De caelo*, 303 b 10 y ss.: οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν, «[de hecho algunos suponen que uno solo es el elemento, y lo establecen como agua], otros también como más sutil que el agua y más denso que el aire, como aquello que abarca todos los cielos —dicen— siendo infinito». Obsérvese la importancia concedida a la infinitud. Hay luego dos pasajes de la *Física*, 203 a 16-18, que ya hemos visto, y 205 a 25-27: καὶ διὰ τοῦτ' οὐθεὶς τὸ ἓν καὶ ἄπειρον πῦρ ἐποίησεν οὐδὲ γῆν τῶν φυσιολόγων, ἀλλ' ἢ ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μέσον αὐτῶν..., «y por esto, entre los investigadores de la naturaleza, ninguno establece el uno e infinito como fuego ni como tierra, más bien lo establecen como agua o como aire o como algo que está intermedio de los dos...». Ambos pertenecen al capítulo sobre el infinito, y enumeran a sus teóricos principales; el contexto del segundo parece contener una cita completa de estas posiciones filosóficas, al menos las más antiguas. Que se olvide precisamente al representante típico del infinito, Anaximandro, no parece demasiado lógico. Sobre este primer μεταξύ existen otros dos testimonios aristotélicos, en *Metaph.* 989 a 14, y *De gen. et. corr.* 332 a 20, sobre los que no hay nada de particular que decir, pero tampoco nada en contra de la atribución de la doctrina a Anaximandro.

Anaxímenes, habría podido Aristóteles atribuir tal monismo absoluto? Tampoco cabe pensar en sustituir a Anaximandro por Heráclito, Diógenes de Apolonia o Meliso. Por el contrario, atribuir a Anaximandro algo a medio camino entre el agua y el aire, como se ha dicho, era natural en Aristóteles, y la elección de los dos elementos de referencia le venía propuesta sin más por el ambiente milesio y la cosmología del filósofo. Según su punto de vista, el principio de Anaximandro era indiscutiblemente material, y como no encontraba la manera de identificarlo con ningún elemento determinado, decidió introducir el μεταξύ, precisamente una noción que él venía utilizando. Además, este concepto está bastante próximo de la ὕλη, y su conciencia de intérprete quedaba así más tranquila.

La cosa no es tan sencilla por lo que respecta al principio intermedio entre aire y fuego. Tenemos buenas razones para pensar que bajo esa teoría se esconde el nombre de Heráclito. Aristóteles define expresamente la ἀρχή heraclítea sólo tres veces: en dos casos es el πῦρ, «fuego», en el tercero en cambio es la ψυχή, «alma», es decir, ἀναθυμίασις.[62] Y éste es un contraste notable en el que no se ha reparado hasta ahora suficientemente. La ἀναθυμίασις significa naturalmente *evaporación*, el πῦρ por el contrario, tal como queda caracterizado en el frag. 30, es fuego real que se enciende y se apaga; los críticos modernos no han intentado establecer una identificación entre las dos cosas y no tenemos motivos para creer que en su tiempo Aristóteles lo hubiera pensado. No está demostrado que el término ἀναθυμίασις pertenezca como tal a Heráclito, pero es bastante

62 Cf. *Metaph.* 984 a 7: ...Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, «...Hípaso de Metaponto pone como principio el fuego, y también Heráclito de Éfeso»; *Phys.* 205 a 3: ...ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ, «...como afirma precisamente Heráclito cuando dice que tras un cierto tiempo todas las cosas se convierten en fuego»; *De an.* 405 a 25: καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν, «y Heráclito afirma que el alma es el principio, si es precisamente la evaporación la que hace que se constituyan las otras cosas».

probable. Su forma verbal aparece sólo una vez, en el frag. 12, donde se dice que las almas ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται, «se evaporan de las cosas húmedas».[63] El testimonio aristotélico que manifiesta que el alma es una evaporación queda así confirmado por el propio Heráclito: para aclarar el problema no nos queda sino indagar si existen más declaraciones heraclíteas sobre la naturaleza del alma, ya que sobre ἀναθυμίασις no hay seguramente nada más. Siguiendo el punto de vista físico, el único que interesa a esta investigación, encontramos que es el frag. 118: el alma más sabia es un αὐγὴ ξηρή, «seco esplendor». Es fácil extraer de aquí el concepto general de alma. Según su mayor o menor perfección irá de lo húmedo a lo seco

63 El testimonio que da Ario Dídimo antes de citar el frag. 12 no es de gran valor al respecto. Más importante es el contexto del *De anima*, donde Aristóteles se muestra seguro al identificar la ἀρχή heraclítea con la ἀναθυμίασις todavía más que con la ψυχή (...εἴπερ ἀναθυμίασιν, «si ésta es precisamente la evaporación»). Evidentemente no se apoya solamente en el frag. 12, sino más bien en el conjunto del sistema, a partir del cual cree reconocer con certeza el principio del Efesio en la ἀναθυμίασις. Es por tanto probable que el término haya sido usado ya por Heráclito mismo, aunque junto a otros de contenido afín: Aristóteles lo escogió (aunque seguramente debía aparecer pocas veces en la obra del presocrático, o de lo contrario deberíamos poseer huellas más abundantes), tal vez porque se adaptaba mejor a su interpretación.

Señalemos de paso nuestro escepticismo frente a la teoría de las dos ἀναθυμίασεις, contenida básicamente en Diog. IX 9-11. Los críticos la asumen como auténtica sin más, porque consideran que el testimonio proviene de Teofrasto. Para nosotros, tal cosa es bastante improbable. De hecho, fuera de algunas alusiones en Aecio, las fuentes usuales que remiten a Teofrasto, Hipólito y los *Stromata* de Plutarco, callan completamente al respecto. Además está la cuestión, ya señalada, de la omisión de Heráclito en el primer libro de las *Opiniones de los físicos*. Aparte de esto, la tesis, encarada con las pocas declaraciones de Heráclito sobre el argumento, entra tan manifiestamente en contradicción con ellas que preferimos no atribuirla al filósofo. Heráclito, como pronto veremos, considera una ἀναθυμίασις, o sea el alma, que es tanto αὐγὴ ξηρή, «seco esplendor», como πρηστήρ, «soplo encendido». Ambas ἀναθυμιάσεις nacen según él del agua y deberían ser por tanto, según el testimonio de Diógenes, evaporaciones húmedas, es decir oscuras y no resplandecientes. En resumen, tenemos buenos motivos para creer que Heráclito no conocía más que una ἀναθυμίασις.

(frag. 117), de un fulgor apagado a uno esplendoroso. El alma, la ἀναθυμίασις más precisamente, es así algo variable entre dos contrarios, que en ningún modo puede confundirse con el «fuego», que es el elemento meteorológico que sustituye al aire en el sistema heraclíteo. Veamos la cosmología, donde deberían encontrarse huellas de todo esto. El fragmento más importante al respecto es el 31, que enumera las πυρὸς τροπαί, «inversiones del fuego», ante todo, el mar, luego, la mitad de éste se transforma en tierra, la otra, en πρηστήρ, «soplo inflamado». Se presenta un nuevo elemento, el «soplo inflamado», que nos parece estrechamente afín a la ἀναθυμίασις. De hecho, al igual que con el alma, tampoco se trata aquí de lo mismo que «el fuego», como piensan algunos críticos, puesto que en este fragmento queda señalado precisamente como una de sus «inversiones». Además, tanto el alma como el «soplo inflamado» surgen del agua. Otro fragmento cosmológico notable, el 36, no podría adaptarse coherentemente de ningún modo con el 31, a menos que se iguale el «alma» que aparece en él con el «soplo inflamado» del otro fragmento.[64] Además, la determinación del alma como «evaporación-seco esplendor» y el «soplo inflamado» se presentan como una serie de imágenes vinculadas y afines. Recordemos para terminar el frag. 64, donde se habla del κεραυνός, «rayo», que también debe añadirse a la gama del «soplo inflamado» y del «seco esplendor». Es notable la actividad que se le atribuye: *rige el mundo*.

Dicho esto, veamos el camino que podía seguir Aristóteles en su interpretación de Heráclito. En su búsqueda de la ἀρχή, evidentemente no se detuvo en los conceptos del *logos* y del θεός, preocupado tan sólo por encontrar un principio físico unitario

64 Véase al respecto también el frag. 17. El frag. 76, que levantaría dificultades en relación al sistema cosmológico al que nos hemos referido, no nos parece original. Observemos, sin embargo, que para nuestro actual problema concreto, el estudio de la interpretación aristotélica de Heráclito no opondría serios obstáculos aunque se aceptara como original. La introducción que se hace del aire como nuevo elemento se avendría incluso bastante con nuestra futura solución.

también para el Efesio. Que los presocráticos eran hilozoístas era para él un presupuesto fundamental, y le parecía poder extender naturalmente a Heráclito el planteamiento aplicado a los sistemas jonios. De entrada, «lo que está más allá de los elementos» encuentra su mejor manifestación en el «fuego», tal como se presenta en el frag. 66. Aunque no se trate de una trascendencia absoluta, puesto que este fuego es a la vez el último sustrato físico de las cosas, responde igualmente bien a la interpretación general aristotélica. No debe exagerarse la importancia del «fuego» en el sistema heraclíteo sin embargo. Lo más extraño es que, aparte de las dos veces mencionadas, sólo sea nombrado en otros dos fragmentos, el 31 y el 90, que no son sino ampliaciones del 30, cuando es mucho más frecuente que se hable de la ψυχή o del *logos*. También es notable que Platón lo ignore completamente y que adopte respecto de Heráclito la terminología empedoclea del amor y el odio, y más notable aún el silencio, al que ya nos hemos referido, de Teofrasto, quien en una obra de física renuncia de modo manifiesto a darle una posición definida. Parece pues que esta opinión sobre la ἀρχή de Heráclito, tan profundamente arraigada en todos los intérpretes antiguos y modernos, provenga en última instancia de una simple alusión en el primer libro de la *Metafísica* (984 a 7). Y tampoco aquí es Aristóteles demasiado preciso: *Hípaso de Metaponto coloca como* ἀρχή *el fuego, y lo mismo Heráclito de Éfeso*. No es frecuente que el Estagirita coloque al filósofo menor antes que el mayor, y nada nos hace pensar que Hípaso fuera cronológicamente anterior a Heráclito. Se explica muy bien en cambio por la poca seguridad que tenía Aristóteles al atribuirle al Efesio la teoría en cuestión, que a sus ojos le correspondía más al pitagórico.[65] En conclusión, sólo podía estar seguro de

65 Obsérvese que la atribución a Hípaso del fuego como principio pertenece exclusivamente a Aristóteles. Aparte de él, solamente Simplicio y Aecio la mantienen. Se ha dicho ya que el testimonio del primero no puede provenir de Teofrasto: no queda sino atribuirlo a Aristóteles. Además, también Aecio posee un conocimiento notable de los escritos peripatéticos (cf. *Prolegomena* a los *Dox.* 100). No sabemos de qué modo le ha lle-

una cosa, de la función trascendente del «fuego». Pero esto era insuficiente: consideraba a Heráclito un monista, como sus predecesores jonios, y precisamente por ello, constatada la insuficiencia del «fuego» para representar la única ἀρχή, es preciso dar con otro principio, físico siempre, abriéndose paso entre las oscuridades y las aparentes contradicciones del sistema. Ante una personalidad compleja como la de Heráclito, no se podía dar plena confianza a declaraciones aisladas. Era preciso además tener presente que el concepto original aristotélico de ἀρχή, como ha quedado de manifiesto, implicaba la coincidencia de principio material y eficiente. Y era dudoso que esta condición se aviniera con el «fuego» de Heráclito: el fuego es el sustrato del mundo, e incluso actúa sobre él, destruyéndolo, pero no se sigue de ello que lo cree y lo gobierne. Desde este punto de vista, la ἀναθυμίασις resultaba mucho más satisfactoria para Aristóteles. El conjunto ἀναθυμίασις-ψυχή-πρηστήρ-κεραυνός, «evaporación-alma-soplo inflamado-rayo» es igualmente físico e hilozoístico, comprende los principios de mayor dignidad en este mundo, y sobre todo está mucho más presente que el fuego en la obra heraclítea. Tiene incluso algo de eficiente: el πάντα κυβερνᾶν, «[el infinito parece ser el principio de las otras cosas…] y gobernar todas las cosas», de Anaximandro, está muy próximo al τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός, «pero todas las cosas las gobierna el rayo» (frag. 64). No sería de extrañar que Aristóteles, usando su propia terminología, hubiera llamado a esta ἀρχή un μεταξύ entre aire y fuego. La ἀναθυμίασις no puede coincidir con el fuego, aunque sea a veces seca y esplendorosa, ni con el aire, que es desconocido como elemento para Heráclito; tampoco puede fijarse en un principio determinado, puesto que varía entre dos extremos. Hay en ella algo indiscutiblemente meteoroló-

gado la información a Aristóteles. El hecho de que la haya aceptado sin más puede deberse a su estilo subjetivo de hacer historia filosófica; el que la haya insertado aquí, en la mitad de los sistemas jonios, atestigua en cierto modo que le concedía una notable importancia.

gico y a Aristóteles, que habla siempre en términos de cuatro «elementos», no le queda sino considerarla un μεταξύ. Todo lo más podría surgir la duda sobre si no sería mejor hablar de algo intermedio entre agua y fuego, y también entre aire y fuego, representando el agua entonces el límite inferior, la muerte del alma. El mismo Aristóteles ya tuvo esta duda, como demuestra la introducción del μεταξύ entre agua y fuego en un pasaje aislado.[66] Esta entidad intermedia es evidentemente una variación de lo que media entre aire y fuego; suponer aquí que se alude a la teoría de un nuevo filósofo parece improbable, ya que no sabemos realmente quién podría ser, fuera de Heráclito. Un único testimonio anónimo no ofrece ningún apoyo.

En conclusión: la interpretación preferida de Aristóteles es, aun sin renunciar al «fuego», el μεταξύ, el cual satisface todas las exigencias de «lo que está más allá de los elementos». Este μεταξύ es una construcción suya, por el modo en que se formula y por la importancia que se le atribuye, pero está históricamente más fundado que el que le corresponde a Anaximandro: este último quizá fue descubierto más tarde por Aristóteles, como una extensión del otro. De este modo, Heráclito continúa siendo un monista, aunque presentándose con el aspecto de un hermes bifronte: allí donde se cita el μεταξύ, se alude también al «fuego». Podría parecer extraño a primera vista y pensarse que se trata de dos filósofos diferentes. No es sin embargo necesario desde el momento que Aristóteles, al transmitir anónimamente estas doctrinas, tiende sobre todo a enumerar opiniones. Evidentemente, bajo ninguna de ellas está un filósofo bien determinado, pero en parecidas circunstancias no le ha importado distinguir la personalidad y puede incluso citar sucesivamente dos modos diferentes de entender un único sistema.[67] Hay que señalar que al hablar de «fuego»

66 Cf. *Phys.* 189 b 2-3.

67 Además, obsérvese que estas ἀρχαί, agua, aire, fuego y μεταξύ, son todas construcciones de Aristóteles, según hemos demostrado, lo que explica su modo de tratarlas, como si fueran las fórmulas sueltas de los filósofos

Aristóteles piensa quizá primeramente en Hípaso. Con todo no podemos estar seguros de nuestros resultados, aunque del análisis de los pasajes que remiten al μεταξύ en cuestión no se deduzca nada en su contra.[68] Éstos más bien parecen dar confirmaciones: así, el contexto de uno, por ejemplo, parece excluir cualquier confusión entre lo intermedio de aire y fuego y el principio de Anaximandro;[69] el otro, hablando del

que le habían permitido la construcción. De todos modos, Aristóteles no dice nunca: *Los unos afirman el fuego, los otros, algo intermedio entre el aire y el fuego*, sino de un modo mucho menos comprometido: *Los unos afirman el aire o el fuego o el* μεταξύ. Por el contrario, lo intermedio entre aire y agua es puesto claramente como antítesis del fuego en *Phys.* 205 a 25-27 y en *Metaph.* 989 a 12-15.

68 Podría creerse incluso, por ejemplo, que al hablar de un intermedio entre el aire y el fuego Aristóteles pensara en Diógenes de Apolonia. De hecho, a esta tesis no le faltan los apoyos. El frag. 5 de Diels considera la ἀρχή que está en nuestra alma un ἀὴρ θερμότερος, «aire más caliente», respecto del aire común que la circunda, y poco después la llama sin más τὸ θερμόν, «lo caliente». Además, en el frag. 7 la ἀρχή ya no es llamada aire, sino genéricamente καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ ἀίδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα, «este mismo cuerpo eterno e inmortal». Que Aristóteles tenía en gran consideración a Diógenes es indiscutible; la interpretación monista de los presocráticos deriva en parte, a nuestro entender, del estudio del Apoloniense, y otro tanto puede decirse de la concepción de «lo que está más allá de los elementos» (tanto en la trascendencia como en la identificación de la realidad fenoménica con los cuatro elementos cf. el frag. 2). Sería pues bastante natural que le hubiera dedicado una fórmula particular. Sin embargo, a todo esto se oponen decididamente los dos testimonios en *Metaph.* 984 a 5-6 y *De an.* 405 a 21 y ss., que atribuyen expresamente a Diógenes el aire como ἀρχή. Aquí no se puede establecer una antítesis entre la *Metafísica* y el *De anima*, como hemos hecho en el caso de Heráclito, según la perspectiva material o eficiente con que se encara la ἀρχή. La solución más lógica parece ser admitir que Aristóteles le había concedido a Diógenes, además del aire, también el μεταξύ entre aire y fuego, pero sólo en tanto lo considera en ciertos aspectos seguidor de Heráclito. De este modo, al hablar del aire, pensaría en Anaxímenes y en Diógenes, al hablar del fuego, en Hípaso y Heráclito, y al hablar de lo intermedio entre aire y fuego, en Heráclito y Diógenes. Recordemos que F. Panzerbieter, *Diogenes Apolloniates*, Leipzig 1830, 56-58, y naturalmente Zeller le niegan este μεταξύ a Diógenes.

69 Cf. *Phys.* 187 a 12-13. En este pasaje se enumeran dos series de filósofos: en la primera están comprendidos los que afirman el μεταξύ entre aire y fuego, en la segunda, Anaximandro. A partir de esto, Baümker, en «Jahrb.

aire, del fuego y de su μεταξύ, introduce el término χωριστόν, «trascendente», que se adapta a Heráclito mejor que a cualquier otro de estos filósofos.[70]

Concluye aquí nuestra investigación sobre la interpretación aristotélica. En cuanto a Empédocles, queda incluido en el planteamiento general de «lo que está más allá de los elementos».[71] Parménides, en cambio, es separado de los otros presocráticos y negado como físico. Aristóteles fue el primero en ver un Parménides lógico sobre todo, y esta tergiversación no ha encontrado hasta ahora una refutación adecuada.[72]

---

f. Kl. Phil.», 131, 1885, 829-831, quiere demostrar la imposibilidad de atribuir el μεταξύ a Anaximandro, sin pensar que en éste se trata de un intermedio entre agua y aire, no entre aire y fuego. La segunda parte del pasaje, que ya hemos discutido, admite que la multiplicidad esté incluida en la ἀρχή, y que el mundo nazca de ésta por separación. Por el contrario, al μεταξύ entre el aire y el fuego le corresponden la rarefacción y la condensación, lo que respondería perfectamente al modo aristotélico de entender a Heráclito. Por otra parte, es cierto que, confrontando *De caelo* 303 b 10 y ss., la rarefacción y la condensación también se atribuyen al μεταξύ entre el agua y el aire, y es natural. Entra en juego la construcción aristotélica de Anaximandro, su ἀρχή ya no es el ἄπειρον como ὕλη sino como μεταξύ, y al convertirlo en monista le convienen la «condensación» y la «rarefacción». Hubiera sido difícil oponer en un mismo contexto a un filósofo consigo mismo, aun admitiendo que Aristóteles guarda más respeto por las doctrinas que por las personas.

Aunque siguiendo otro orden de investigación, concuerda con nosotros en algunos puntos W. A. Heidel, *Qualitative change in Pre-socratic Philosophy*, en «A. f. G. D. Ph.», 19, 1907, especialmente 340-350; considera que el monismo jónico es una creación aristotélica, y que el concepto de μίξις, «mezcla», existe desde los orígenes de la filosofía presocrática, aunque no con su formulación posterior.

70 Cf. *De gen et corr.* 328 b 32 y ss. y Her. frag. 108. El resto de los pasajes que reportan este μεταξύ, *Metaph.* 988 a 30 y *De gen. et. corr.* 332 a 20-22, no presentan nada notable.

71 Cf. *Metaph.* 984 a 8 y ss. Decir que su realidad fenoménica va y viene εἰς ἕν τε καὶ ἐξ ἑνός, «hacia el uno y del uno», significa equiparar su *Sphairos* con un τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα. Obsérvese además que Empédocles es vinculado de modo estrecho, precisamente por esta trascendencia, a uno de los jonios, Anaximandro, y a Anaxágoras, en *Metaph.* 1069 b 20-23 y en *Phys.* 187 a 20-23.

72 Cf. *Metaph.* 986 b 18-19: Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι..., «de hecho, parece que Parménides haya experimen-

Todas las investigaciones hechas hasta ahora no tienen para nosotros una importancia esencial, sirven casi solamente para despejar el camino con la finalidad de captar a los presocráticos a través de sus propias palabras. Es ya un resultado positivo haber conseguido establecer lo que habían pensado de ellos y por qué lo habían pensado personalidades notables, sin duda mejor informadas que nosotros, y de una época no muy posterior. De este modo, la tarea se ha simplificado, porque uno puede desembarazarse así de casi toda la crítica moderna que interpreta a los presocráticos según lo que cree entender de Aristóteles. Hemos encontrado en Teofrasto a un historiador fiel que restituye la sucesión capital Anaximandro-Parménides, asumiendo por tanto a Parménides entre los otros físicos y rechazando a Jenófanes, que no acepta la construcción monista de Aristóteles, y calla cautamente sobre Tales y Heráclito, introduciendo el «movimiento» en los sistemas de Anaximandro y Anaxímenes. En cuanto a la visión filosófica, está por el contrario totalmente a favor del maestro: su contraposición entre el problema de la sustancia y el del devenir (o mejor dicho, del sustrato y de las causas) no es sino una tentativa de encontrar en las teorías presocráticas la materia y la forma aristotélicas.[73] La vanidad le hacía ver al maestro las cosas de un modo diferente. En la lucha entre su testaruda tesis a favor del hilozoísmo y el ἄπειρον de aquellos filósofos, que es irreducible, han quedado al descubierto muchas cosas interesantes para nosotros. Aristóteles entendía que ese sustrato no representaba una materialidad inmediata, que los presocráticos lo habían considerado poéticamente el estadio cósmico de la unificación; no por ello se vio obligado a abandonar su tesis, al contrario, encontró en ello nuevos elementos para la críti-

---

tado al uno según la razón [, Meliso el uno según la materia]». Para la negativa a tratarlo como físico, véase *Phys.* 184 b 26; *De caelo* 298 b 17-20; *De gen. et corr.* 325 a 13 y ss.

73 También el planteamiento de los dos problemas era ya de Aristóteles. Cf. *Phys.* 187 a 18, y 189 b 13-15.

ca. Complacido, introdujo la trascendencia en los físicos para destruirla inmediatamente después, haciendo de este modo, a pesar suyo, una observación de historia filosófica altamente apreciable. El infinito como ἀρχή, estadio más allá de los elementos, multiplicidad que está incluida en el principio, todo esto nos lleva cerca de los presocráticos, y hemos podido encontrarlo sólo gracias a Aristóteles. Pero la mirada que dirige a sus predecesores es ingrata y compasiva: no puede acercarse a su alma dionisiaca.

IV. CRONOLOGÍA PRESOCRÁTICA

Una breve investigación complementaria sobre la cronología de los presocráticos que aquí más nos interesan es oportuna para intentar situarlos precisamente en su ambiente histórico y establecer la posibilidad de relaciones culturales. El trabajo no es fácil porque los datos son escasos y los textos a menudo corruptos. Además, carecemos casi por completo de noticias biográficas a las que se pueda conceder cierta confianza sobre algunas de las más importantes personalidades, como Parménides y Heráclito. Nos limitaremos pues a la investigación de las fechas de nacimiento y muerte, dato del que se dispone de fuentes mejores, renunciando a extraer el inasible fondo histórico de las anécdotas biográficas.

Sobre Tales tenemos una declaración expresa de Apolodoro:

φησὶ δ' 'Απολλόδωρος ἐν τοῖς Χρονικοῖς γεγενῆσθαι αὐτὸν κατὰ τὸ πρῶτον ἔτος τῆς τριακοστῆς πέμπτης ὀλυμπιάδος. ἐτελεύτησε δ' ἐτῶν ἑβδομήκοντα ὀκτώ (ἤ, ὡς Σωσικράτης φησίν, ἐνενήκοντα)· τελευτῆσαι γὰρ ἐπὶ τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης ὀλυμπιάδος, γεγονότα κατὰ Κροῖσον, ᾧ καὶ τὸν'' Αλυν ὑποσχέσθαι ἄνευ γεφύρας περᾶσαι, τὸ ῥεῖθρον παρατρέψαντα

«Apolodoro dice en la *Cronología* que Tales nació en el primer año de la olimpiada 35 (640-639 a. C.). Y murió a los sesenta y ocho años (o, como afirma Sosícrates, a los noventa); de hecho su muerte coincidió con la olimpiada 58 (548-545 a. C.) —dicen— y vivió en la época de Creso, a quien le prometió hacerle atravesar el río Halis sin necesidad de puente, después de haber desviado su curso» (Diog. I 37-38).

Los únicos estudios serios y exhaustivos sobre la cronología presocrática son los de Diels y Jacoby. A propósito del pasaje anterior, el primero[74] considera que la frase ἤ, ὡς Σωσικράτης φησίν, ἐνενήκοντα, «o, como afirma Sosícrates, a los noventa», es un inciso de Diógenes, mientras que lo que sigue pertenece de nuevo a Apolodoro. Aunque la fecha de la muerte la hubiera puesto Sosícrates, éste habría hecho morir a Tales no ya a los noventa sino a los noventa y tres o noventa y cuatro años (el cruce del río Halis es de 546 a. C.). Dicho esto, parece que nos encontramos ante una situación aún más complicada: si Apolodoro pone el nacimiento en el 640-639 a. C. y le calcula sesenta y ocho años de vida, la muerte debería caer en el 562-561 a. C. y no en el 546-545 a. C. Diels resuelve el problema brillantemente, leyendo como fecha de nacimiento ΛΘ en lugar de ΛΕ, es decir, olimpiada 39, 1 (624-623) en lugar de olimpiada 35, 1. La enmienda está paleográficamente justificada y está confirmada además por las noticias de Heródoto y por un pasaje del escritor árabe Abû 'Ifaradsch. La opinión de Jacoby difiere algo de ésta.[75] Según él, la última parte de la cita está también tomada de Sosícrates: la dificultad que hemos visto se solventa con la corrección del noventa como noventa y cuatro. Jacoby no lleva mucho más allá su tesis, y admite que el 546-545 a. C. ya era para Apolodoro la fecha de la muerte, destacando por el contrario la discordancia entre ambos historiadores respecto a la duración de la vida, por culpa del año de nacimiento, que se le presenta ya corrupto a Sosícrates y le induce a error.

Todo esto no es demasiado convincente. En primer lugar, el razonamiento de Jacoby, para quien la frase «o, como afirma Sosícrates, a los noventa» no puede ser un inciso añadido porque entonces sería imposible tras un inciso tan breve el τελευτῆσαι γάρ..., «de hecho su muerte coincidió...», cuando antes ya se ha dicho ἐτελεύτησε..., «murió...», no es convincente. La cuestión es que «de hecho su muerte coincidió con

74 Cf. Diels *Chr. Unt. Apoll.* 15-19.

75 Jacoby *Apoll. Chr.* 175-183; FGrHist II BD 726.

la olimpiada 58, y vivió en la época de Creso» contiene dos referencias cronológicas que se apoyan una en la otra, puestas en relación por Diógenes, que según toda probabilidad sigue la indicación de Apolodoro. Obsérvese además que la elección de la fecha de 546-545 a. C. como fecha de la muerte por Apolodoro no se debe, según Diels y Jacoby (y los seguimos en este punto) a que estuviera en posesión de alguna noticia precisa al respecto. No sabía nada más de Tales fuera de aquella fecha, y además en aquella época ya tenía una edad avanzada: lo más lógico era hacerlo morir enseguida. De lo que precede se sigue que no parece que fuera muy natural para Apolodoro insistir con precisión en la duración de la vida. Por el contrario, Diógenes, que quería citar el testimonio de Sosícrates, estaba obligado por la claridad estilística a enfrentarlo con los sesenta y ocho años de su fuente, aunque ésta no se hubiera expresado al respecto. En segundo lugar, la corrección por noventa y cuatro es completamente gratuita. Mantener finalmente que la corrupción de la fecha haya sido anterior a Sosícrates es muy improbable, desde el momento que la tradición del texto de Apolodoro era directa o cuando menos estaba salvaguardada por la forma métrica. Evacuada esta tesis de Jacoby, recordemos que en cuanto a lo esencial, que es el establecimiento de las verdaderas fechas de Apolodoro, él está de acuerdo con Diels: el cronologista fijó la vida de Tales entre 624-623 a. C. y 546-545 a. C. Es muy probable y no faltan testimonios dignos de fe que confirman la seriedad de Apolodoro al respecto. Heródoto nos brinda dos noticias cronológicas seguras, la primera sobre la predicción por el Milesio del eclipse solar ocurrido en 585-584 a. C., la segunda es la desviación del Halis,[76] a la que ya se ha

76 Cf. Herodot. I 74 y I 75. A pesar de su aparente extrañeza, la plausibilidad de la primera noticia y la precisión de la fecha han sido exhaustivamente probadas por Burnet *Early gr. phil.* 41-44. Aunque le niega a Tales la posibilidad de haber establecido las razones científicas del eclipse, considera probable que hubiera aprendido de los Babilonios a calcular empíricamente la frecuencia, pero sin estar en condiciones de prever el lugar desde donde el fenómeno resultaba observable.

aludido. El primero de estos datos, según los filólogos citados, fue usado por Apolodoro para determinar la *acmé* del filósofo. Esto es verdad, en términos generales. Aprovechemos esta primera ocasión para intentar liberar a la obra de Apolodoro del sello de esquematismo que la crítica de Jacoby le ha impuesto. Éste pretende que el cronologista, una vez fijada de un modo u otro la *acmé*, obtenía la fecha de nacimiento sustrayéndole cuarenta años. En el caso presente entonces, en lugar de atribuirle treinta y nueve años en la época de la predicción, nada le impedía establecer su nacimiento en 625-624 a. C.

Recordemos también un testimonio de Diógenes (I, 22), atribuido a Demetrio de Falero, según el cual Tales πρῶτος σοφὸς ὠνομάσθη, «fue el primero en recibir el nombre de sabio», en 582-581 a. C., año de la *acmé* de los siete sabios. La fecha de nacimiento caería así hacia el 620, por lo que parece a primera vista. Es probable que en 582-581 a. C. Demetrio viese a Tales más próximo a los treinta años que a los cuarenta. Según la tradición cronológica más antigua sobre los siete sabios, hombres como Solón, Pítaco o Periandro deberían haber vivido en una época por lo menos cinco o diez olimpiadas más antigua que la que Apolodoro le atribuye a Tales; así pues, si a Demetrio le interesaba reunir a este último con el resto en una única fecha, debía suponer necesariamente que en 582-581 a. C. Tales era más joven, aunque es también posible que para colocar al Milesio en el mismo plano que a los otros, lo envejeciera: pero en este caso debería haber ignorado la información sobre la desviación del Halis, lo que es muy improbable. El dato de Demetrio tal vez contribuyó al desplazamiento de un año que hemos constatado en Apolodoro.

En resumen, dos fechas han quedado fuera de discusión, el 585 y el 546 a. C.: por nuestra parte además hemos dado a entender nuestra tendencia a rejuvenecer un tanto a Tales respecto a las fechas de Apolodoro. Puede añadirse algo a este propósito, aunque de forma conjetural. Es fácil pensar que un hombre cuya vida presenta dos episodios sobresalientes a una distancia de cuarenta años uno de otro sea alguien precoz. La predicción del

eclipse no presuponía largos años de estudio, sino simplemente un contacto con los sabios babilónicos, que Tales, ávido de saber, podía muy bien haberse procurado de joven por medio de viajes o de otra manera. En cuanto a la segunda fecha, el 546, observemos tan sólo que no parece muy natural que un hombre de casi ochenta años se encuentre, a decir de Heródoto, en el campamento de un ejército en guerra. En estas consideraciones cabe un dato positivo, la opinión de Sosícrates, que alarga la vida de Tales hasta los noventa años. Tenemos todos los motivos para valorar seriamente a este historiador, al que creemos mejor informado que Apolodoro por lo que respecta a la cronología más antigua.[77] Ignoramos, sin embargo, la fecha de nacimiento aceptada por Sosícrates. Es difícil que fuera más antigua que la de Apolodoro, por las consideraciones hechas antes, y en cualquier caso no sería admisible más que una diferencia de poquísimos años; es probable en cambio que hubiera escogido una posterior, o incluso la misma. De lo cual parece resultar que Sosícrates extendió la vida de Tales por lo menos diez años más allá del límite fijado por Apolodoro. Enunciamos nuestra opinión: el Milesio

77 Sabemos poco de este Sosícrates, pero este poco inspira una discreta confianza. La tesis de Diels (*Chr. Unt. Apoll.* 20-21), de que sigue a Apolodoro en cuanto a la cronología no está demostrada en absoluto. Además de las referentes a Tales, Diógenes recuerda las opiniones de Sosícrates sobre Solón, Periandro, Pítaco y Quilón, es decir, sobre todo un periodo histórico bien determinado, como si fuera al respecto su fuente preferida. Por otro lado, si Diógenes hubiera llegado realmente a Apolodoro a través de Sosícrates, ¿por qué hubiera tenido que citar a este último solamente aquí y no en otros lugares que también podían ser pertinentes? Si, por el contrario, poseía los dos testimonios, de Apolodoro y de Sosícrates, y éstos realmente coincidían, ¿por qué no escogió citar al primero, su fuente habitual y todavía más segura? Finalmente, que las declaraciones de Sosícrates sobre Periandro deban necesariamente remitir a Apolodoro, sólo porque recuerdan la toma de Sardes o porque determinan las fechas sobre la base de los cuarenta años, es completamente gratuito. No es cierto que sea una peculiaridad de Apolodoro servirse de ese número para los cómputos cronológicos, y tampoco está justificado creer que se está tras las huellas de Apolodoro apenas uno se encuentra con un esquematismo. En conclusión, consideramos que los frags. 332, 335 (FGrHist II B 1120, 1121) y 14 (Jacoby *Apoll. Chr.*) no pueden ser atribuidos a Apolodoro.

vivió entre 620-615 y 535-525 a. C., y la hipótesis más reciente es la mejor.[78] Quedaría por entender por qué Apolodoro habría anticipado un tanto las fechas del filósofo. Las razones están evidentemente en sus fuentes. Las estrictamente cronológicas han sido examinadas ya y se ha constatado hasta qué punto les era fiel; en cambio, las fuentes histórico-filosóficas que deberían prestar alguna ayuda son olvidadas por Jacoby y demás críticos. Teofrasto, al que un estudioso de su seriedad debía valorar indudablemente e incluso conocer de un modo bastante directo, no concedía, como se ha visto, una verdadera dignidad filosófica a Tales, remitiéndolo a las brumas de los comienzos. Apolodoro debía arreglarse entonces con los datos cronológicos y las opiniones de Teofrasto. Ante el testimonio sobre la predicción del eclipse, le supone entonces cuarenta años a Tales; y frente al obstáculo del 546, hace morir inmediatamente al filósofo, no ya porque ésa era su costumbre, como sostiene la interpretación esquemática de Jacoby, sino para separarlo cronológicamente todo lo posible de sus sucesores.[79]

No han faltado fechas seguras para Tales; en cambio, se vuelven más escasas al acercarnos a los filósofos posteriores, que son las que nos interesarían más. Sobre Anaximandro tenemos también un testimonio de Apolodoro:

> τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποίηται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν, ᾗπερ περιέτυχε καὶ ᾿Απολλόδωρος ὁ ᾿Αθηναῖος. ὃς καί φησιν αὐτὸν ἐν τοῖς Χρονικοῖς τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης ὀλυμπιάδος ἐτῶν εἶναι ἑξήκοντα τεσσάρων καὶ μετ᾿ ὀλίγον τελευτῆσαι, ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολυκράτην τὸν Σάμου τύραννον

78 Beloch *Gr. Ges.* I 1 2 354-356 está cercano a nuestra tesis, establece la fecha de nacimiento en los alrededores del 600 a. C.

79 La tradición biográfica más antigua muestra un tendencia real a envejecer más de lo debido a los hombres ilustres de los siglos VII y VI. La crítica alejandrina a veces consiguió aproximarse a la verdad, como demuestra el análisis de Jacoby (*Apoll. Chr.* 183-188) sobre el testimonio de Sosícrates que fija la *acmé* de Quilón en el 556-553 a. C.

> «luego ha dejado la exposición sumaria de sus opiniones, que creo que también ha llegado a las manos de Apolodoro Ateniense. Y en la *Cronología* éste afirma que Anaximandro, en el segundo año de la olimpiada 58 (547-546 a. C.) tenía sesenta y cuatro años, y que poco después murió (su vida culminó más o menos en la época de Polícrates, tirano de Samos)» (Diog. II 2).

De entrada el pasaje presenta una dificultad insuperable, porque es absurdo atribuir sesenta y cuatro años al filósofo en 547-546 a. C. y situar luego su *acmé* en la época de Polícrates, que seguramente ejerció la tiranía de 523 a 524 a. C.[80] Diels acepta el primer testimonio, y cree superar el obstáculo del segundo, concediendo su procedencia a Apolodoro, pero suponiéndola referida de modo erróneo a Anaximandro por la fuente de Diógenes. Jacoby concuerda con él en este punto, negándose por el contrario a admitir la verdad histórica de la primera noticia de Apolodoro: según él no se puede fijar de modo seguro la vida del Milesio.[81]

Dicho esto, constatamos primeramente que suprimir del contexto actual, sin ninguna base positiva, la alusión a la *acmé*, y considerar que pertenece a la exposición de Apolodoro sobre Pitágoras, sólo porque Aristóxeno establece una relación entre el filósofo de Samos, que tiene unos cuarenta años por entonces, y Polícrates, es realmente un poco demasiado arriesgado.[82] En segundo lugar, Jacoby se equivoca al negarse a admitir

80 Cf. Beloch *Gr. Ges* I 1 375-378. Polícrates no ejerció la tiranía solo antes del 539-538 a. C.

81 Cf. Diels *Chr. Unt. Apoll.* 24-26; Jacoby *Apoll. Chr.* 189-192 y 215-217; FGrHist II BD 726-727.

82 Casi estamos tentados de creer que Apolodoro no habló tampoco de Pitágoras, o por lo menos no se pronunció sobre su cronología. Sus citas del filósofo no se encuentran en Diógenes ni en otro lugar, y todos los esfuerzos de Jacoby por encontrar alguna huella suya en otros testimonios son vanos, quedando perfectamente explicados estos últimos como una derivación de la noticia de Aristóxeno. La única noticia de la que se podría suponer con alguna probabilidad que provenga de Apolodoro

que Apolodoro haya podido atribuir sin error a Anaximandro una cierta edad y una cierta fecha. Aun sin recurrir a datos astronómicos, Apolodoro podía haber encontrado una conexión precisa, por medio de la obra del filósofo o de otro modo, entre una noticia biográfica y un acontecimiento histórico, cuya fecha fuera determinable. Creemos que no puede rechazarse ninguno de los dos testimonios. ¿Cómo superar entonces la contradicción? Dejando de lado cualquier otro apoyo, parece más natural sospechar de una corrupción de la fecha, algo frecuentísimo, que aceptar la hipótesis de Diels. En efecto, si Apolodoro coloca realmente la *acmé* en la época de Polícrates, debe suponerle forzosamente sesenta y cuatro años, bastante tiempo después de aquella época, y no ciertamente en 547-546 a. C. La solución más rápida es sustituir la olimpiada 58, 2 por la olimpiada 68, 2, leyendo ἑξηκοστῆς, «sexagésima», en lugar de πεντηκοστῆς, «quincuagésima». La corrupción no habría afectado a la métrica. De este modo todo parece estar en su sitio: si en 506-507 a. C. Anaximandro tiene sesenta y cuatro años, su nacimiento caería en 571-570 a. C. y la *acmé* aproximadamente en 535-525, precisamente en los años de la tiranía de Polícrates. La responsabilidad de la corrupción recaería probablemente en algún compilador o copista del siglo I a. C., puesto que bastante tiempo antes de Diógenes la fecha ya no era la original.[83] En resumidas cuentas, la opinión de Apolodoro nos parece clara. Naturalmente no podemos juzgar si responde a la verdad, al faltarnos completamente otros puntos de apoyo antiguos. Por otra parte, tampoco se le puede objetar nada relevante. Es conocida la seriedad de Apolodoro, y en este caso podemos confiar en él más que en otras ocasiones. No es posible acusarlo de esquematismo o de sincronismos, no encontramos ninguna relación con hechos históricos, ninguna *acmé* arbitraria, ningún cálculo aproximativo o redondeado, sino tan sólo una fecha unida con seguridad a una edad, algo que se encuentra muy raramente en su obra.

También desde un punto de vista histórico-filosófico, en lo que atañe a las posibles relaciones de Anaximandro con otros filósofos, nuestra tesis es satisfactoria. De hecho, si dejamos de lado la interpretación de Teofrasto, resulta posible que Anaximandro haya tenido contactos con pensadores posteriores, y además, la distancia que le separa de Tales sigue permitiendo una relación personal entre ambos. En caso de que se aceptara, como así hacen los demás críticos, una diferencia de una docena de años apenas entre los dos filósofos, resultaría difícil de entender que Anaximandro, mucho más evolucionado filosóficamente, pueda ser llamado su discípulo.[84]

---

se encuentra en Diog. VIII 45, donde además coloca la *acmé* del filósofo en la olimpiada 60 (540-536 a. C.), cuando Polícrates probablemente no tenía todavía el poder en solitario, y no en la olimpiada 62. Jacoby (*Apoll. Chr.* 220) trata de ayudarse leyendo <δευτέραν καὶ> ἑξηκοστήν, «sexagésimo <segunda>», pero la enmienda no está justificada. Además, tampoco creemos que Diógenes haya utilizado a Apolodoro en esta ocasión; la noticia le habrá llegado más bien a través de algún compendio biográfico, de Soción o de algún otro.

83 Cf. Plin. *Nat. hist.* II 6, 31, e Hipól. *Ref.* I 6, 7. Puede conjeturarse la causa de la corrupción. El compilador, que había oído hablar de la toma de Sardes a propósito de Tales y de Anaxímenes y se acordaba de la importancia de la fecha, al encontrarse frente a la olimpiada 68, 2, creyó dar muestras de agudeza corrigiéndola por 58, 2, sin preocuparse más por si había tenido lugar realmente la toma de Sardes en la olimpiada 58, 3. Este sincronismo fue entrevisto ya por Jacoby, que sin embargo lo atribuyó a Apolodoro.

84 Observamos entre paréntesis que también en otro lugar el pasaje en cuestión es discutible. F. Nietzsche (*De Laertii Diogenis fontibus*, en «Rhein. Mus.», 24, 1869, 199-200 [Nietzsche *KGW* II 1 128-129]) había creído reconocer en el Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος al Apolodoro epicúreo y no al cronólogo. Pero por lo pronto la continuación del pasaje ya parece poner en ridículo esta afirmación, y Diels ni siquiera se ha molestado en refutarla. Por nuestra parte, reconsideramos su tesis y en primer lugar vemos que nunca Diógenes, entre sus numerosísimas citas de Apolodoro, le llama el Ateniense. Le llama *el gramático*, o simplemente ἐν τοῖς Χρονικοῖς, «en la *Cronología*». Parecía ignorar, él o su fuente, que también el cronólogo era ateniense, y le da este apelativo al epicúreo, casi para distinguirlo del otro Apolodoro. Todo esto queda confirmado por la crítica del texto. Aparte de la consideración de que este punto del texto de Diógenes muestra signos de corrupción en general, podemos observar que ὅς falta en el *Parisinus* y que otros manuscritos presentan ὅς καὶ ὁ. No resulta difícil deducir

Más incierto es el problema de la posición cronológica de Anaxímenes. Diógenes declara:

καὶ γεγένηται μέν, καθά φησιν 'Απολλόδωρος, τῇ ἑξηκοστῇ τρίτῃ ὀλυμπιάδι, ἐτελεύτησε δὲ περὶ τὴν Σάρδεων ἅλωσιν

«y nació —según lo que afirma Apolodoro— en la olimpiada 63 (528-524 a. C.); y en cambio murió cuando la toma de Sardes (547 a. C.)» (Diog. II, 3).

El pasaje es manifiestamente absurdo; Simson y Diels han supuesto sin embargo, apoyándose en Suda, un trastrocamiento de las dos referencias cronológicas. Pero tampoco de esta manera se consigue un resultado satisfactorio, porque Anaxímenes moriría de este modo a los veinte años. Diels y Jacoby quieren ver en γεγένηται, «nace», una indicación de la *acmé*, pero eso es imposible.[85] De nuevo ahora parece que la única solución que cabe buscar está en una corrupción en la fecha.

que ha desaparecido un nombre propio, vinculado originalmente por el καί al otro precedente. Este nombre no podía ser sino el de Apolodoro, el cronólogo, al que Diógenes atribuye lo que sigue. El testimonio sobre el otro Apolodoro, el epicúreo, ya había sido tratado antes. Prescindiendo del ὅς, el texto original habría sonado: καὶ ὁ <'Απολλόδωρός> φησιν. Diógenes no había reparado en la disonancia; después el copista, sin comprender la repetición inmediata del mismo nombre, creyó su deber suprimirla.

85 Cf. Diels *Chr. Unt. Apoll.* 27; Jacoby *Apoll. Chr.* 193-196; FGrHist II BD 748-749. Diels encuentra como único apoyo para su tesis a Hipól. I 7, 8: οὗτος ἤκμασε περὶ πρῶτον ἔτος τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης ὀλυμπιάδος, «la vida de éste culminó hacia el primer año de la olimpiada cincuenta y ocho», que según él remite a Apolodoro. Dejando de lado la discordancia entre 58, 1 y 58, 3, ciertamente Hipólito no es una autoridad suficiente para justificar que se modifique el significado de una forma verbal, por otro lado clarísimo. De hecho, si examinamos el uso de γεγενῆσθαι en los fragmentos atribuibles a Apolodoro, encontramos dos más: 28, 31 (FGrHist II B 1028), y en ambos significa indudablemente el nacimiento. Observemos entre paréntesis que el verbo mantiene el mismo significado en la forma del aoristo [frag. 68 c (FGrHist II B 1039), dudoso el frag. 63 a (FGrHist II B 1038)], en presente, frag. 37 (FGrHist II B 1030) y finalmente en el perfecto activo, que normalmente indica la *acmé* o el estar con vida en general, en los fragmentos 36 a (FGrHist II B 1030) y 80 a (*Apoll. Chr.*).

Proponemos que se lea ΞΗ (olimpiada 68), en lugar de ΞΓ; la transformación es paleográficamente posible. Anaxímenes hubiera muerto de este modo en 508-509 a. C., a treinta y ocho-cuarenta y dos años. A título de pura suposición observemos que la fecha de su muerte podía haber sido vinculada por Apolodoro con la noticia antes discutida respecto de Anaximandro. Nada se opone a una muerte relativamente juvenil, ni tampoco a la fecha de nacimiento, a pesar del sincronismo con la toma de Sardes. Apolodoro podía haberla determinado de un modo aproximativo. También la relación entre el filósofo y su maestro Anaximandro sería enteramente plausible, con una diferencia de unos veinticinco años más o menos.

Sobre Jenófanes poseemos datos generales. La cita de Apolodoro ya no aparece en Diógenes:

τῆς δὲ 'Ελεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει, ὅν φησι Τίμαιος κατὰ Ἱέρωνα τὸν Σικελίας δυνάστην καὶ Ἐπίχαρμον τὸν ποιητὴν γεγονέναι, 'Απολλόδωρος δὲ κατὰ τὴν τεσσαρακοστὴν ὀλυμπιάδα γενόμενον παρατετακέναι ἄχρι τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνων

«Jenófanes de Colofón es el fundador de la escuela eleática: de él dice Timeo que vivió en la época de Hierón, señor de Sicilia, y del poeta Epicarmo; Apolodoro en cambio dice que nació en la olimpiada 40 (620-616 a. C.) y que vivió hasta los tiempos de Ciro y de Darío» (Clem. *Strom.* I 64).

Tampoco aquí faltan las dificultades, puesto que Darío muere en el 485 y ἄχρι, dice justamente Jacoby, significa «während», de modo que Apolodoro haría vivir al filósofo unos ciento treinta-ciento treinta y cinco años. Diels y Jacoby leen N en lugar de M (corrupción frecuente), estableciendo la fecha de nacimiento en 580-576 a. C. Como apoyo citan un pasaje de Diógenes:

ἐποίησε δὲ καὶ Κολοφῶνος κτίσιν καὶ τὸν εἰς Ἐλέαν τῆς Ἰταλίας ἀποικισμὸν ἔπη δισχίλια. καὶ ἤκμαζε κατὰ τὴν ἑξηκοστὴν ὀλυμπιάδα

«cantó luego, en dos mil versos, la fundación de Colofón y el establecimiento de la colonia de Elea en Italia. Tuvo su *acmé* en la olimpiada 60 (540-536 a. C.)» (Diog. IX 20),

que debía provenir de Apolodoro. Según ellos, ésta habría hecho coincidir la *acmé* del filósofo con la fundación de Elea. Partiendo de ahí, sostienen que la opinión de Apolodoro, para quien la vida de Jenófanes transcurriría del 580 al 480, responde presumiblemente a la verdad.[86]

Estamos de acuerdo con los mencionados filólogos en cuanto a la restitución de la verdadera fecha de nacimiento suministrada por Apolodoro, menos de acuerdo en cambio con que se atribuya al cronologista el pasaje de Diógenes. De hecho, su primera parte, que recuerda un poema de Jenófanes sobre la fundación de Elea, ha sido atribuida por la crítica más reciente a Lobón.[87] Además, Diógenes ha citado a Apolodoro dos parágrafos antes, hablando del padre de Jenófanes, sin añadir detalles cronológicos: y en cambio Clemente, que recoge bastante ampliamente las declaraciones de Apolodoro, no menciona la *acmé*. Aunque todo esto no sea decisivo, pudiendo explicarse por la estructura y la composición de las fuentes de Diógenes y de Clemente, no hay motivo alguno para atribuirle con seguridad a Apolodoro la noticia de Diógenes. En definitiva, a pesar de la opinión en contra de Jacoby, no está probado de hecho que Apolodoro insista en general sobre la *acmé*, ni que lo fije de modo inderogable en los cuarenta años. Proponemos una conjetura para resolver esta dificultad, generalizando el problema. Muy probablemente la fuente de Diógenes debía tener un conocimiento doble de Apolodoro, de una parte a través de una antología bastante antigua, y de otra, por una compilación de obras biográficas, debida a Hipoboto,[88] según algunos. Esta última, que se fundaba en las obras de Heraclides Lembos, Sátiro y Soción, contenía quizá también noticias aisladas tomadas de Apolodoro, aunque transformadas en la expresión y a menudo corruptas. A esta compilación (y quizá todavía antes, a Sosícrates) le corresponde la teorización de la *acmé*, y no a Apolodoro. Debería haber sido por tanto más precavido Jacoby al atribuir todos estos fragmentos anónimos que hablan de la *acmé*, debería haber reparado en que éste desaparece en las citas explícitas.[89]

86 Cf. Diels *Chr. Unt. Apoll.* 21-24; Jacoby *Apoll. Chr.* 204-209; FGrHist II BD 749.

87 Cf. Burnet *Early gr. phil.* 115, 2; Albertelli 35.

88 Esta hipótesis se aviene en parte con las investigaciones de Wilamowitz

sobre las fuentes de Diógenes, *Ant. v. Kar.* 320-322, 326-327. Cf. también Bidez *Biog. d'Emp.* 78-80.

89 Ha escapado a la crítica hasta ahora el hecho de que, entre los numerosos fragmentos atribuidos expresamente a Apolodoro, sólo seis, 16, 29, 71, 72, 74, 76 (FGrHist II B 1026, 1028, 1040, 1041), hablen de la *acmé*, que debería ser el concepto central del cronólogo. Obsérvese además que ninguno de estos seis recuerda la fecha de nacimiento además de la *acmé*, por tanto no puede verificarse manifiestamente el famoso cómputo de los cuarenta años. Un observador desapasionado diría entonces que nuestro autor acude a la *acmé* tan sólo ante la carencia de otros datos, prefiriendo, cuando se puede, citar el nacimiento o la muerte. En cuanto al γέγονε o γεγονέναι, los ejemplos son todavía más raros; y en cualquier caso nunca remiten a un año fijo ni tampoco a un número determinado de años (este último caso representa a nuestro parecer el verdadero concepto de *acmé* para Apolodoro). Significan simplemente *vivir en una determinada época*, como demuestra del modo más claro el testimonio de Tales. Examinemos los seis fragmentos que hablan de la *acmé*. En dos de ellos, 16, 71, Diógenes recuerda la opinión de Apolodoro sobre un filósofo, después de haber citado en otro parágrafo al cronólogo en lo concerniente al nombre de su padre. Esto confirmaría la hipótesis de que la noticia de Diógenes citada en el texto remite a Apolodoro. Reparemos, sin embargo, en una coincidencia. Los fragmentos 16 y 71, con los que los preceden, constituyen los únicos ejemplos que poseemos de una tal doble cita, y son a la vez dos de los seis lugares en los que Apolodoro habla de *acmé*. Todo ello queda explicado por la teoría enunciada en el texto. Diógenes habría encontrado los dos fragmentos en cuestión en su compilación biográfica, que en este caso concreto contenía una cita expresa de Apolodoro. Éste hablaba originalmente de nacimiento o de muerte, y el compilador, o mejor el autor que él utilizaba, aun citando de modo literal, habría traducido aquellos datos según su costumbre en términos de *acmé*. Esto podría dar lugar a que se sospechara también de las citas expresas. En cuanto a los otros fragmentos, obsérvese que el 74, procedente de Diodoro, para indicar el florecimiento usa el verbo ἠνθηκέναι, y no ἀκμή o ἀκμάζειν. Probablemen-

Con lo dicho no queremos negar de un modo absoluto que Apolodoro haya reconocido cierta relación de Jenófanes con Elea. Recuérdese el pasaje del *Sofista*, que constituye su única fuente filosófica fiable (*Soph.* 242 d). No aceptamos por el contrario la afirmación de que la elección del 580 a. C. como fecha de nacimiento depende únicamente de que precede en cuarenta años a la fundación de Elea. La única noticia cronológica que puede ser que estuviera en posesión de Apolodoro era una vinculación del filósofo, anciano ya, con la época de Darío, por ejemplo, su presencia en alguna corte. El mismo Jenófanes decía en el frag. 8 haber vivido más de noventa y dos años. Le pareció lo más lógico hacerlo morir unos cuantos años después de la muerte de Darío, y retroceder unos cien años para fijar la fecha de nacimiento. Probablemente la declaración de Platón influyó en este sentido. Que estuviera en conocimiento de alguna noticia precisa sobre su nacimiento es muy improbable, dada la lejanía de la época, y además él menciona una olimpiada sin precisar el año. En conclusión, toda la cronología de Apolodoro sobre Jenófanes es puramente conjetural. Tampoco las palabras del *Sofista* nos dan una referencia precisa: Platón declaraba simplemente que el de Colofón fue uno de los primeros eléatas, anteriores por tanto a Parménides. Que Apo-

te era éste el término original de Apolodoro. Y observemos también que en los frags. 29 y 74 la *acmé* no remite a un año determinado, sino a un cierto periodo limitado de tiempo. El frag. 72 en cambio, sobre Meliso, habla de una determinada olimpiada, y la razón es que probablemente Apolodoro no poseía más noticia que la de su navarcado.

Puede suponerse lo mismo para el frag. 76, o bien considerar que proviene del compilador. Cuanto hemos dicho tiene naturalmente un valor de conjetura; es ciertamente posible, por ejemplo, que Diógenes haya utilizado a veces a Apolodoro a partir de sus fuentes, sin citarlo explícitamente. Cuanto dice Jacoby en defensa de su tesis sobre el valor de la *acmé* en Apolodoro no es concluyente. No es cierto que este último, incluso sin aludir expresamente a la *acmé*, se base en un cálculo mecánico para determinarlo. Los ejemplos brindados por Jacoby o ya han sido criticados en nuestra investigación o se explican considerando que en muchos casos es lógico que la vida de un hombre presente algún acontecimiento notable hacia sus cuarenta años.

lodoro hubiera tenido conocimiento de una participación de Jenófanes, a una determinada edad, en la fundación de Elea, o de su estancia durante un cierto periodo de tiempo en esa ciudad, no parece plausible. Ya hemos esclarecido anteriormente el verdadero valor del pasaje platónico. El frag. 8 de Jenófanes habla de un ininterrumpido vagar durante setenta y siete años a través de la tierra helénica, lo que excluye una estancia duradera en Elea.

En el mismo frag. 8 Jenófanes dice haber abandonado su patria a los veinticinco años. Se ha pretendido vincular esta noticia con el frag. 22, y fecharla en 545 a. C., presumiblemente el año en el que Hárpago concluyó el sometimiento de Jonia, de aquí que se haya visto en Jenófanes a uno de los exilados que fundaron luego Elea. Además, las palabras del frag. 22: πηλίκος ἦσθ' ὅθ' ὁ Μῆδος ἀφίκετο, «¿cuántos años tenías cuando vino el Medo?», ni dicen ni dejan presumir nada parecido. La historia política se opone igualmente a tal hipótesis. En el 545 emigraron los Focenses de Jonia y no los de Colofón. No tenían por otra parte motivos serios para huir, ya que los Persas se mostraron benevolentes con los jonios. El gesto de los Focenses se explica por su negativa a someterse a ningún yugo: los Colofonios eran por el contrario menos independientes, habían conocido ya largos periodos de servidumbre.[90] No se puede establecer con seguridad una fecha para la partida de Jenófanes. En sustancia sus lazos concretos con Elea son indemostrables; es tan sólo probable que haya pasado por allí en su peregrinar y haya conocido a Parménides.[91] Constatada así la necesaria

90 Cf. E. Meyer *Geschichte des Altertums*, Berlín 1928-1937^2 (1901-1902), II 457-458, 480-481; Beloch *Gr. Ges.* I 1, 373. En el 660 Giges ya se había apoderado de Colofón sin excesiva dificultad. En aquella época, es el único intento de trasplantar colonias por parte de los Colofonios; llegaron a Italia y fundaron Polieo.

91 Faltan otros apoyos doxográficos fiables para esta relación. La integración de Diels (*Vors.*5 113, 15-16) en Diog. IX 18 está totalmente injustificada. Dejando de lado el hecho de que el δέ siguiente falta en los códs. *Paris.*2 y *Florent.*, en cualquier caso no hay razones para creer que ha desaparecido algo más que el verbo que se refiere a las palabras precedentes. Inclu-

incertidumbre de Apolodoro, pasemos al otro testimonio de Clemente, que remite a Timeo. Éste había dicho que Jenófanes vivió en los tiempos de Hierón y Epicarmo. Esta noticia está en contradicción flagrante con la cronología de Apolodoro. La tiranía de Hierón se extiende de 478-477 a 468-467 a. C., con lo que, si aceptáramos la fecha de nacimiento en el 580 a. C., Jenófanes habría superado los cien años al inicio de su reinado. Fuera de Censorino, al que no se le puede conceder ninguna credibilidad, nadie afirma que haya pasado de la centena. Gorgias fue famoso en la antigüedad por haber alcanzado los ciento nueve años. No es correcto considerar contemporáneos a dos hombres de los cuales uno muere viejísimo cuando el otro comienza a distinguirse. La situación es todavía peor por lo que respecta a Epicarmo. Éste no tenía más de la veintena cuando Jenófanes habría debido tener ochenta; el centro de su vida se sitúa en los tiempos de Hierón, por lo que informa el Mármol de Paros, y ciertamente murió no antes del 450 a. C., con toda probabilidad bastantes años después.[92] Si aceptáramos la noticia de Timeo, sería muy difícil hacer morir al filósofo antes de 460-450 a. C. Ahora bien, aún no siendo de mucha confianza este historiador en este tipo de noticias,[93] indudablemente la suya está mejor determinada que la de Apolodoro. Es más fácil pensar que se transmitió un testimonio del vínculo Jenófanes-Hierón que algo de preciso sobre la base del genérico «hasta

so admitiendo que la laguna fuera más amplia, cosa totalmente gratuita, y que se hubiera hablado de Elea, tal cosa nunca habría ocurrido en los términos que Diels supone. La noticia que aparece poco después en Diógenes (IX 20) no es de fiar, proviniendo como se ha dicho de Lobón. Lo mismo para la declaración que hace Clemente en *Strom.* I 64, antes de citar a Timeo y a Apolodoro; proviene directamente del pasaje del *Sofista*. Tampoco Aristóteles en *Rhet.* 1400 b 5 dice nada en contra de nuestra tesis.

92 Cf. Beloch *Gr. Ges.* II 1, 224, según el cual también Epicarmo pudo haber vivido en los tiempos de la guerra del Peloponeso.

93 Cf. por ejemplo Diog. VIII 54, donde Timeo establece un contacto personal entre Empédocles y Pitágoras, que choca con toda cronología. Puede decirse sin embargo en su defensa que en este caso estaba interesado, dadas sus tendencias pitagorizantes, en dar crédito a noticias incontrolables.

los tiempos de Ciro y de Darío»; la primera noticia no excluía a la segunda, mientras que ésta ignora evidentemente a aquélla. Además, los datos de Apolodoro parecen depender del pasaje del *Sofista*, y se caen apenas queda demostrado que no se trata de un pasaje vinculante; en cambio no tenemos en este caso concreto razones para dudar de Timeo. En conclusión, podemos hacer durar la vida del de Colofón, aunque sin tener manera de salir del campo conjetural, del 550 al 450 a. C. Rejuvenecer más a Jenófanes no parece pertinente, es fácil deducir del frag. 22 que vivía todavía cuando fue sometida Jonia en el 545 a. C. Este fragmento sirve así de confirmación de la fecha fijada, ya que las palabras citadas pueden corresponderse perfectamente con recuerdos de infancia. Con esta cronología se salvaría tanto la noticia de Platón, resultando igualmente el filósofo vagabundo bastantes años más viejo que Parménides, como las investigaciones de Reinhardt, para quien Jenófanes debía ser un conocedor y un representante del eleatismo más reciente.

Queda por tratar todavía la cronología de los tres presocráticos que más interesan aquí, Parménides, Heráclito y Empédocles. Sobre este último poseemos un material biográfico bastante copioso, y remitimos por tanto las investigaciones cronológicas al capítulo que le dedicaremos, dado que en su caso, además de la fecha de nacimiento y de muerte, se puede intentar una reconstrucción biográfica un poco más amplia. Siendo imposible una reconstrucción tal con Parménides o Heráclito, intentaremos cuando menos una determinación de sus extremos cronológicos.

Sobre Parménides tenemos dos únicas noticias, una de Diógenes, que coloca su *acmé* en la olimpiada 69 (504-500 a. C.), y otra del *Parménides* platónico, que narra un encuentro entre el filósofo ya muy viejo y un Sócrates jovencísimo.[94] La confianza en la primera desaparece apenas se constata que, contrariamente a lo que dicen los críticos, no puede atribuir-

94 Cf. Plat. *Parm.* 127 a-b, 136 d, 137 a; *Theaet.* 183 e; *Soph.* 217 c.

se a Apolodoro; nos encontramos aquí con la aplicación exacta de la teoría interpretativa expuesta hace poco, también aquí falta la cita explícita y se da como único testimonio la indicación de la *acmé*.[95] Desestimada así la primera noticia, cobra fuerza la segunda, habitualmente poco apreciada por los críticos, que parece contradecir a la primera. En efecto, dado que Platón dice que el eléata tenía sesenta y cinco años cuando se encontró con Sócrates, aun suponiendo que este último contara con apenas catorce años en aquella época, no se consigue remontar la fecha de nacimiento más allá del 520. La historicidad de este encuentro es para nosotros muy creíble. No importa que Platón ponga en boca de sus personajes lo que éstos nunca habían dicho; lo que importa es que insista en ese encuentro entre sus dos maestros, evidentemente caro a su corazón, también en otros lugares, en el *Teeteto* y en el *Sofista*, cuando no había ninguna necesidad de recordarlo, si tan sólo hubiera sido un pretexto para ambientar un diálogo.[96]

Recurramos ahora a los datos complementarios. Se recordará que a Parménides se le acostumbra a llamar ciudadano de Elea, de donde se deduce inmediatamente que la ciudad ya debía existir cuando él nació. En el 545 a. C. los Focenses que emigraron de Jonia se habían refugiado en su colonia corsa de Alalia; algunos años después, en el 540, fueron derrotados por los Cartagineses y los Etruscos cerca de Aleria y tuvieron que cambiar otra vez de residencia, dirigiéndose a Regio. Después de esto, fue fundada Elea, como es evidente más bien en el 535

95 Cf. Diog. IX 23. El mismo origen tiene evidentemente la noticia cronológica sobre Zenón (IX 29), cuya *acmé* se coloca según el sistema acostumbrado diez olimpiadas después. Sobre Zenón tenemos también un testimonio expreso de Apolodoro, que lo hace hijo adoptivo de Parménides, en Diog. IX 25. Retomando cuanto hasta aquí se ha observado, podemos decir que la fuente de Diógenes cita explícitamente sobre todo de la antología de Apolodoro, y luego, no habiendo encontrado en ella datos cronológicos, recurre a la compilación biográfica, que le proporciona la *acmé*.

96 De todos modos recordemos que entre los críticos platónicos no faltan los defensores de la historicidad del encuentro, véase entre los más recientes Taylor *Plato* 351.

que no en el 540. Entre paréntesis, esto da el golpe de gracia al presunto testimonio de Apolodoro, según el cual el filósofo debería haber nacido en 544-540 a. C. Parménides no pudo pues venir al mundo antes de 535-530 a. C. Y tenemos un dato más que nos ayuda indirectamente. Aristóteles dice que en el 440 a. C. Meliso era navarca de los Samios y mandó la flota en la batalla contra Pericles; la noticia es la más segura de cuantas hemos encontrado hasta ahora.[97] Es difícil pensar que Meliso tuviera entonces más de cincuenta años: el navarcato le correspondía normalmente a hombres de cuarenta. Además, cabe la posibilidad de una relación personal entre Parménides y Meliso. Este último es sin duda el más parmenídeo de los eléatas. En suma, si Meliso había nacido por lo pronto en el 490 a. C., Parménides debía permanecer con vida por lo menos hasta el 460. Aunque con toda probabilidad vivió bastantes años más. Con todo ello el testimonio platónico adquiere una consistencia cada vez mayor. Podríamos establecer como nuestro resultado un periodo en torno a 520-450 a. C. Aunque tal vez fuera necesaria una corrección. Platón insiste mucho en la vejez de Parménides (πάνυ πρεσβύτη, «viejísimo», *Theaet.* 183 e; μάλα … πρεσβύτου, «muy viejo», *Soph.* 217 c; μάλα δὴ πρεσβύτην, «ya muy viejo», *Parm.* 127 b), atribuyéndole luego sesenta y cinco años. A lo largo del *Parménides* todos los personajes del diálogo se unen para rogar al eléata que se digne a hablar, a pesar de su edad avanzada, como si se tratara de una empresa dificilísima; y el propio Parménides se compara con el caballo de Íbico, temblando de vejez. Es bien extraño: un hombre normal, a sus sesenta y cinco años está perfectamente en condiciones de mantener una discusión incluso larga, y tanto más un δεινός, un «hombre extraordinario», como Parménides. Hay que reparar en que Platón cuando en el diálogo establece en sesenta y cinco años la edad del eléata, es a propósito de su relación erótica con Zenón, que para poder ser su «amado» no

97 Cf. Plut. *Pericl.* 26 y ss.; Diog. IX 24 (de Apolodoro).

podía envejecerse más allá de los cuarenta. De hecho, Platón se apresura a mencionar la relación erótica apenas ha dicho la edad de los dos filósofos: no está pues fuera de lugar pensar que menciona expresamente la edad para justificar la relación, que evidentemente en aquel momento le importaba poner de relieve. En cambio, el único testimonio que poseemos de Apolodoro sobre los eléatas establece una relación de adopción entre los dos, lo que confirma plenamente la distancia de treinta y cinco años como la más probable. En conclusión, Parménides nace en los años en torno al 530 a. C. y muere en el 450 o poco después. La visita a Atenas puede situarse en 455-451 a. C. (es posible que Sócrates tuviera entonces sólo catorce años, ya que lo básico en el recuerdo de Platón era el hecho de que hubiera visto a Parménides, no que le hubiese hablado). La fecha de nacimiento de Zenón puede fijarse de una manera aproximada en los años 497-494 a. C. Obsérvese que, según estos resultados cronológicos, Parménides pudo haber conocido aunque fuera por poco tiempo a Anaximandro, como afirma Teofrasto.

En cuanto a Heráclito, la situación es más bien incierta. Faltan absolutamente datos cronológicos fiables, fuera de la duración de su vida, que al parecer fue de sesenta años.[98] Renunciamos pues a las investigaciones concretas que serían inútiles, contentándonos con delimitar el periodo de vida en el que vivió. En este sentido, podemos llamarnos afortunados, porque todos los indicios que poseemos concuerdan en situarlo en una época que se podría determinar entre el 510 y el 450 a. C., dejando abierta la posibilidad de que esté situado más adentro del siglo v. Tan sólo se puede oponer a esta cronología un presunto testimonio de Apolodoro, que coloca su *acmé* en la olimpiada 69 (504-500 a. C.), y no tiene razón de ser después de lo que se ha dicho.[99] Por el contrario existen serios

98 Cf. Diog. VIII 52 (FGrHist II B 1029, 15; *Vors.*[5] I 277, 17), IX 3. La procedencia aristotélica es cualquier cosa menos segura: cf. por ejemplo Jacoby *Apoll. Chr.* 274.

99 Cf. Diog. IX 1.

elementos positivos a su favor: un pasaje del *Sofista* (242 c-e), que trata a Heráclito y Empédocles como contemporáneos —la cita del Efesio (frag. 40) de Jenófanes y Hecateo (que indudablemente sobrevivió a la insurrección de Jonia) como hombres ya famosos—, la aversión de Heráclito por el gobierno democrático de su ciudad, posible tan sólo después de 478 a. C. Para todos estos indicios nos remitimos sin más a Reinhardt, que los ha mostrado por vez primera óptimamente; así como para las pretendidas huellas heraclíteas en Epicarmo.[100] Como datos en los que no se puede tener gran confianza, recordemos la noticia aportada por Diógenes sobre un encuentro entre Heráclito y Meliso (IX 24), y la identificación del Hermodoro amigo de Heráclito con Hermodoro Efesio, quien al parecer colaboró en la legislación romana de las XII tablas (450 a. C.).[101] La noticia de la invitación de Darío a Heráclito puede concordar igualmente con nuestra tesis.[102] Si es cierta, cosa que dudamos, es necesario admitir que tenía prestigio político en Éfeso, al menos por la familia a la que pertenecía. Y es preciso entonces conceder credibilidad también a los testimonios que le llaman Codrida y le hacen renunciar a las prerrogativas reales en favor de su hermano,[103] cosa esta última que debía haber sucedido en su juventud, entre el 490 y el 485 a. C., es decir, cuando su inteligencia lo presentaba como un hombre político prometedor y su posición social exigía la decisión de ejercer los propios derechos. Por su parte, la invitación de Darío es probable que tuviera lugar entre el 490 y el 485 a. C., en los últimos años de su reinado. Habiendo accedido al trono en el 522 a. C., no se había ocupado de los jonios hasta su revuelta. Antes de la expedición contra los Escitas, es seguro que no le habían dado ningún tipo de problema.[104] Durante la rebelión, Darío pro-

100 Cf. Reinhardt *Parm.* 118-125; 155-158; 221-230.

101 Cf. Estrabón XIV 25, 642; Plin. *Nat. hist.* XXXIV 21.

102 Cf. Clem. *Strom.* I 65; Bernays *her. Br.* 13 y ss.

103 Cf. Diog. IX 6; Estrabón XIV 3, 632-633.

104 La expedición contra los Escitas fracasó hacia el 513: cf. Beloch *Gr. Ges.* II 1, 5-6.

bablemente no estaba en la situación adecuada para invitar a un griego a su corte: cuando se sofocó, en cambio, contactos de este tipo podían ser de gran utilidad al rey, dadas sus intenciones de normalizar las relaciones con Jonia y sobre todo con las ciudades que, como Éfeso, no se habían tomado muy a pecho la insurrección.

V. PARMÉNIDES

Parménides es reservado y desdeñoso, un solitario, todo lo que puede serlo un griego de su tiempo. El mundo en el que vive es perfecto, rico en experiencias controladas, aristocrático, pero ninguna condición fenoménica de equilibrio puede bastarle. Su insatisfacción no remite a una determinada realidad histórica, sino a la apariencia como tal. Sin dramatismos, descubriendo en la juventud su propia naturaleza se aparta (ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου..., «fuera del sendero de los hombres...», 1, 27) para vivir en una esfera inaccesible. Comienza entonces la gran filosofía, y tal vez acaba entonces también cuanto puede decir de objetivo. Parménides es sereno, y la clarividencia del descubridor le confiere un control de sí del que los filósofos posteriores carecerán. Sabe muchas cosas, pero no sufre de la enfermedad de querer decir toda la verdad. La incapacidad de guardar para sí los tesoros descubiertos, el ansia incontenible de revelarlos son debilidades comunes a muchos poseedores de la verdad, hasta el ascético Spinoza o el inocente Böhme, a los que no mueve el deseo de poder. Parménides considera el «decir» como un salir de uno mismo, que distingue al sujeto del objeto (νοεῖν-εἶναι, «pensar-ser»), imponiéndose a una realidad que se resuelve en oposiciones y relaciones, es decir, en apariencia. La naturaleza puramente representativa del mundo es captada plenamente, sin detenerse demasiado en el asunto:

> ...τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,
> ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ
>
> «... por ello serán tan sólo nombres todas Las cosas que los mortales han establecido, convencidos de que eran verdaderas» (8, 38-39).

La voluntad de expresar adecuadamente la verdad alcanzada, implica un reconocimiento absoluto de la realidad del «nombre», del «decir», significa aceptar el agón con la política, puesto que a ella le pertenece el ámbito del desacuerdo y la apariencia. Con la política se crean valores en el fenómeno, las individualidades se oponen una a otra, afirmándose en esferas de poder que se presentan una tras otra como preeminentes. Parménides no acepta el enfrentamiento, porque estos valores no son absolutos y las oposiciones no permiten salir del ámbito de la apariencia (Οἷ' τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται Κοὐ ταὐτόν, «[los mortales...] Por quienes el ser y el no ser son considerados la misma cosa Y no la misma cosa», 6, 8-9). La vida intensa (ἔθος πολύπειρον, «el hábito del mucho experimentar», 7, 3) de los hombres políticos y de los poetas no es envidiable[105] para quien tiene en sí un abismo (χάσμ' ἀχανές, «inmenso vacío», 1, 18) inaccesible de luminosa embriaguez. Apartado en una esfera heterogénea a cualquier expresión, autosuficiente y sin deseo, este hombre para quien la esencia de las cosas no proviene de estímulos externos, sino que brota de una vida íntima aislada y sin oposiciones, hubiera desaparecido de la memoria de los hombres si el mundo griego, caballerosamente, no hubiera visto en este desdeñoso competidor que renuncia a la lucha un vencedor. Parménides acepta ser legislador, y en reconocimiento a una civilización tan perspicaz entra incluso en el agón, probablemente ya viejo,[106] con un Περὶ Φύσεως. Al final de su vida, atraviesa las ciudades griegas,[107] silencioso y venerable, acompañado por

105 Parménides es en esto, como se verá, profundamente afín con Heráclito. Hay que destacar que es precisamente el mal entendimiento de estos pasajes lo que propicia la tesis de una polémica parmenídea contra Heráclito.

106 Cf. A. Patin, *Parmenides im Kampfe geg. Heraklit*, in «Jahrb. f. Kl. Phil.», 25 SB 1899, 653-654.

107 Cf. 1, 3: κατὰ πάντ' ἄστη, «por todas las ciudades» (W. Kranz, *Ueber Aufbau und Bedeutung d. Parmenid. Gedichtes*, en «Berl. Sitzber.», 1916, 1159).

un discípulo que proclama el carácter incontestable de su legislación filosófica, sin comprenderla. El Περὶ φύσεως es una fábula para los hombres, donde Parménides acepta completamente el terreno político, indicando la sabiduría que da la victoria (Ὡσ οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ, «Para que ningún juicio de los mortales sea superior al tuyo», 8, 61).[108] Sin embargo, preocupado por si este disfraz burlón le hace perder su distancia y su coherencia, decide contraponer algo a este campo de las «opiniones» mortales y se ve realmente obligado a emprender el agón tan desdeñado contra la apariencia. Ciertamente no pretende expresar la interioridad inquebrantable del noúmeno ('Αληθείης ... ἀτρεμὲς ἦτορ, «el corazón que no tiembla de la verdad» 1, 29), pero quiere encadenar a la apariencia con una ley que la obligue a reconocerse inferior. El mundo humano es antítesis, relación, pura representación, pero una forma extraída de la apariencia puede demostrar ese carácter ilusorio y expresar el dominio de una realidad superior. Esta última se presenta con ropajes que no son los suyos: así lo exige el engaño de Parménides, que sabe que de otro modo no conseguiría la victoria. La forma expresiva, cerrada sobre sí misma y aislada de toda relación, se llama εἶναι, «ser», tan sólo un «nombre» por supuesto (8, 40), pero un óptimo disfraz para la «verdad» porque basta para demostrar el carácter ilusorio de toda distinción y de toda antítesis. El instrumento que cumple tal demostración es el *logos* (8, 50), deducido naturalmente de la apariencia. De este modo la lucha más ardua se cumple victoriosamente, los hombres tienen la ley que persuade con la fuerza de la necesidad, el fenómeno es obligado a manifestar todo aquello que no pertenece a su naturaleza, inmovilizado en una expresión de suprema potencia, plástica, inalterable e inatacable, que aniquila cualquier distinción a su alrededor.

108 La segunda parte del poema era mucho más extensa que la primera: cf. Diels *Parm.* 25-26.

El examen concreto de los pasajes parmenídeos más significativos da claramente como resultado esta concepción. La expresión

> ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι...
> «Pero sin embargo también esto aprenderás...» (1, 31)

introduce una tercera enseñanza de la diosa, al lado de la que se refería al *corazón de la verdad* (que no se expresa con palabras) y las «opiniones» de los mortales (el objeto más evidente del Περὶ φύσεωσ, del que nos ocuparemos a continuación). Entenderlo así es lingüísticamente impecable, y desde el punto de vista del contenido es también lo más aconsejable, dado que los vv. 31-32, cualquiera que sea el modo de comprenderlos, contienen una valoración positiva que se aviene mal con

> [ἠδὲ βροτῶν δόξας,] ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής
> «Y las opiniones de los mortales, en las que no existe una verdadera persuasión» (1, 30),

a las que se referiría lo anterior, de hacer caso a las interpretaciones corrientes. Lo que sigue:

> ...ὡς τὰ δοκοῦντα
> χρὴ δοκυμῶσ' εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα[109]
> «[Pero sin embargo también esto aprenderás,] cómo de la apariencia debe ponerse a prueba el ser, penetrando cada cosa de todas las maneras» (1, 31-32),

aclara sintéticamente el contenido de la parte del poema que más le importa a Parménides. Se trata de poner a prueba la

109 Seguimos a Diels en la interpretación lingüística y en la lectura, con excepción del χρή (la enmienda ya ha sido propuesta por A. Peyron, *Empedoclis et Parmenidis fragmenta*, Leipzig 1810, 56; por Müllach *Fr. Ph. Gr.* 117; por Lincke en «Philologus», 65, 1906, 472-474; cf. también Diels *Parm.* 59-60). Por lo que respecta al significado íntimo de la expresión διὰ παντὸς πάντα περῶντα, cf. Plat. *Parm.* 136 d-e; Plot. *Ennead.* III 8, 6.

representación, el fenómeno (τὰ δοκοῦντα) y de extraer su verdadera esencia siguiendo la ley de la necesidad. De este modo se alcanzará una expresión suprema y total, después de haber atravesado y dominado la multiplicidad con el *logos*. Con el πάντα, «toda cosa», se presenta el primer problema concerniente a la expresión filosófica, si ésta debe ser unificada, o bien resuelta en una pluralidad de elementos. En esta ocasión, como veremos enseguida, Parménides se ve obligado a dejar traslucir su pensamiento íntimo más de lo que quisiera (frags. 4, 5, 16). El frag. 4, v. 1, se adapta perfectamente a continuación de las últimas palabras:

> λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως

En realidad, el ὅμως señala una rectificación del pensamiento expresado previamente. De hecho, «penetrando cada cosa de todas las maneras», podía hacer pensar en un perderse en la multiplicidad: el frag. 4 demuestra por el contrario que el contacto con el noúmeno y la coherencia no se pierden de ese modo, y es por tanto natural el *sin embargo*. En cuanto a la interpretación, aceptamos con Diels la doble referencia de νόῳ a λεῦσσε, «mira», y a παρεόντα, «las cosas próximas», añadiendo que su proximidad a παρεόντα significa que a Parménides le importa sobre todo esta relación. Después, Calogero modificó acertadamente la traducción de Diels. El ἀπεόντα y el παρεόντα no significan según él *cosas presentes y ausentes*, no se refieren al sujeto cognoscente, sino que tienen el sentido espacial de *próximas y lejanas entre sí*.[110] Repárese en que la palabra νόος, fundamental en el Περὶ φύσεως, se introduce por vez primera, en un contexto que puede explicar toda la complejidad de su uso. El νόος es la interioridad nouménica, obligada aquí a manifestarse y a moverse a través del mundo. Se convierte en el tenue vínculo que mantiene unidos los varios modos de vi-

110 Cf. Calogero *St. sull'El.* 22-23, nota.

da, la inexpresable trascendencia interior, la circulación del *logos* y el vulgar mundo humano (πλακτὸν νόον, «interioridad errante», 6, 6). Además, con tales palabras Parménides quiere que se entienda una interioridad en algún modo ligada al fenómeno, y es de hecho en este sentido en el que se usa en el verso mencionado, donde se introduce en contraposición con el ἐόν, «lo que es», que comparece por vez primera en el verso siguiente, y que en general significa la expresión resolutiva, la forma, la ley de la que ya se ha hablado. No se ha manifestado todavía la individuación en este νόος del v. 1, pero el problema de esta individuación no tardará en plantearse, por la misma naturaleza del νόος que es la verdad que circula a través de la diversidad del mundo: no puede mantenerse como una interioridad genérica, sino que debe escindirse en diferentes subjetividades, aún conservando un sustrato único. En conclusión, traducimos el v. 1:

> *mira sin embargo cómo las cosas distantes entre sí resultan firmemente próximas por obra de la interioridad.*

Está clara la contigüidad con el 1, 32, que presenta una multiplicidad importante para la verdad que contiene: este primer verso del frag. 4 es el único pasaje de Parménides (además del frag. 16) en el que se reconoce de alguna manera a la multiplicidad, pero poniendo un límite también a esa afirmación (las «cosas distantes entre sí» se admiten en cuanto son en esencia «próximas», están vinculadas en la unidad universal de la interioridad). Pasemos ahora al segundo verso:

> οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι[111]

111 En un primer momento (*Parm.* 64), Diels había considerado que ἀποτμήξει estaba en la segunda persona, luego en los *Vorsokratiker* entiende en cambio que está en tercera persona, y por lo general su traducción es aceptada. Sin embargo, es inaceptable. Debe repararse ante todo en que Diels considera sujeto de este segundo verso a νόος, que no sólo aparecía en caso indirecto en el primer verso, sino que tampoco constituye su principal

que traducimos:

> *de hecho no escindirás (aislarás) el ser de su conexión (de ser contiguo, colindante) con el ser.*

Es notable la expresión τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι, «el ser de su conexión con el ser»; sugiere que Parménides no se limita a hablar de un ser único, sino que admite varios ἐόντα, es cierto que no muy diferentes entre sí, pero tampoco fusionados en un solo ἐόν. Si consideramos el fragmento con atención, descubrimos en el verso anterior una confirmación de este punto de vista. Si realmente sólo el ἐόν tuviera realidad y ésta se le negara a los ἐόντα, cuando Parménides rectifica la aparente concesión de realidad a los ἀπεόντα, no usaría la ambigua expresión νόῳ παρεόντα, que es un plural. De este modo acaba por admitir una pluralidad de esencias, pero recurre a toda esta complicación verbal de «cosas vecinas», «cosas distantes entre sí» y «estar en conexión con el ser» para distinguir claramente esta pluralidad de la multiplicidad fenoménica. El aislamiento y la oposición de los ἀπεόντα son irreales. Considerando en cambio el mundo según el νόος, imponiéndole el noúmeno, se atenúa esta discontinuidad, que no es otra sino la oposición entre sujeto y objeto, y Parménides puede decir que las cosas son παρεόντα, contiguas: no habrá entonces modo de explicar las formas de la representación, no existirá el movimiento al no haber vacío, y por lo tanto, tampoco causalidad (devenir),

motivo de interés, polarizado por la oposición entre ἀπεόντα y παρεόντα, que deriva de los versos precedentes. El νόος se había introducido como un elemento resolutivo, pero accidentalmente, y de ello no se habla sino unos versos más adelante, en el frag. 16, mientras que los vv. 2-4 del frag. 4 siguen tratando el argumento central del v. 1, esto es, de la continuidad real de lo que aparece separado. Añádase que la traducción del texto presentaría un sentido poco convincente, reduciéndose en el mejor de los casos a ser una redundancia inútil. La correspondencia con el λεῦσσε del v. 1 ofrece un notable apoyo a nuestro punto de vista. También Albertelli 133-134 considera ἀποτμήξει segunda persona.

ni multiplicidad fenoménica en general, basada en la individuación discontinua. Lo que sigue explica el v. 2:

> οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον,
> οὔτε συνιστάμενον
>
> «Ni dispersándolo en cada una de sus partes según el orden del mundo, Ni concentrándolo en un solo objeto» (4, 3-4).

El v. 3 es una indicación del fenómeno más concreta de lo que era el simple ἀπεόντα del v. 1. «Según el orden del mundo» alude al orden finalista, propio de la apariencia, de elementos discretos. La expresión πάντῃ πάντως, que remite a διὰ παντὸς πάντα περῶντα, «penetrando cada cosa de todas las maneras» se refiere al fragmentarse de la multiplicidad fenoménica, lo que aquí resulta sorprendente. El pensamiento parmenídeo se desarrolla gradualmente. La afirmación de politicidad contenida al final del frag. 1 conllevaba el riesgo de ser malentendida como dispersión; de este modo el frag. 4 se apresta a rectificar, y cuando la cosa está aclarada entonces se puede presentar como antítesis el fenómeno en su efectiva discontinuidad. El siguiente «ni concentrándolo en un solo objeto» confirma y completa cuanto se ha dicho ya acerca de la pluralidad de la sustancia metafísica. Parménides niega que el ser sea συνιστάμενον, Diels dirá *dass sich zusammenballe*, a saber, unificado y sin distinciones. La unidad es siempre una forma de la representación. El νόος establece una continuidad en lo real; el ἀποτέμνεσθαι lo contrario, escindir y determinar son necesariamente algo contrario al νόος. Tanto decir que existe un ser separado de otro ser como reunir a todos estos seres en uno solo son limitaciones. También en este caso habrá una escisión y una determinación (la construcción del fragmento enlaza necesariamente ἀποτμήξει, «escindirás», con συνιστάμενον, «concentrándolo») que el νόος no permite. Fuera de ese ser único, unificación arbitraria de todos los demás seres, siempre existirá algo, sea un

ser o un no ser: la realidad queda así mutilada y la expresión resulta inadecuada.

El principio es difícil: Parménides debe fundarse sobre la multiplicidad discontinua del «nombre», intentando imponerle el noúmeno. Éste debe ser introducido en su inmediatez sin más, como νόος, con el fin de establecer una relación de trascendencia que muestre la irrealidad de la representación y haga necesario el respeto por una forma expresiva suprema, en tanto que dominada por un principio interior. Hasta aquí, el ἐόν no podía ser malentendido como realidad fenoménica. Una vez introducido el νόος, surgen las complicaciones. Estrictamente, la forma expresiva que se busca no puede ser ni una ni múltiple, y al mismo tiempo debe participar de los dos atributos. De hecho, unidad y multiplicidad son caracteres de la realidad discontinua, y por otro lado, la expresión, para contener su normatividad trascendente, debe reflejar la naturaleza unificante del noúmeno y también su riqueza y complejidad seminal, de la que la realidad fenoménica es precisamente el reflejo. En estos arduos versos y en los pocos que siguen, Parménides quiere esclarecer el proceso que le lleva a afirmar su ley. Más que otra cosa se trata de una justificación ante sí mismo por haberse decidido a descender al agón humano. Este breve soliloquio —sabe perfectamente que no será entendido, pero no es esto lo que le importa— nos brinda la única aproximación íntima a su pensamiento.

La conexión con el frag. 5 es inmediata:

> ...ξυνὸν δέ μοί ἐστιν
> ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις
>
> «...para mí es continuo. De cualquier punto que yo empiece: allí regresaré de nuevo» (5, 1-2).

El proceso de unificación se acentúa, παρεόντα se singulariza en ξυνόν, «continuo», la forma expresiva está más próxima. El nuevo término, óptimamente traducido por Diels como *Zusam-*

menhängendes, indica por tanto una contigüidad, que resuelve la incertidumbre entre lo uno y lo múltiple. En un momento de confesión interior en el que se abandona la búsqueda de la objetivación, cualquier punto de partida, que es un momento interior, desborda presionado por lo que le rodea, y es él mismo y a la vez está fuera de sí. Todo es unidad, en cuanto «es continuo desde cualquier punto que yo empiece», y precisamente este persistir idéntico, multiplicado por infinitos puntos de partida indiferentes, centros irradiantes que cambian imperceptiblemente, es lo que constituye la variada multiplicidad nouménica. De este modo la forma expresiva aparece de un trazo intuitivamente concreta, como una esfera llena de caminos circulares, donde cuanto es externo se reconoce como propio e idéntico, y cada centro de vida vuelve a palpitar cíclicamente cuando su temblor es atravesado por las infinitas vías que circulan por la plenitud del ser.

Pensamos que al frag. 5 le sigue directamente el frag. 16, citado, además de por Aristóteles, por Teofrasto. Éste, después de haber dicho que la γνῶσις, «conocimiento», está determinada por el predominio de uno de los dos principios físicos, continúa:

> ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν. βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας
>
> «[dado que los principios fundamentales son dos, el conocimiento viene determinado por aquel que prevalece;] de hecho, según prevalezca lo caliente o lo frío, el pensamiento será diferente. El conocimiento que surge a causa de lo caliente será mejor y más puro; aunque tenga necesidad de una cierta simetría» (Theophr. *De sens.* 3).

Diels y otros críticos han creído que el frag. 16 debía ser considerado como un caso particular de la κρᾶσις, «fusión», de los dos elementos, y por ello en los *Vorsokratiker* lo han consignado en la segunda parte del poema. El origen del asunto está

en una interpretación superficial del pasaje de Teofrasto.[112]

112 Aunque sin ir más allá de la interpretación común, Fränkel ha observado que si en este fragmento se hablara sin más de un pensamiento idéntico a la sensación, dado que ésta pertenece exclusivamente a la «doctrina de la apariencia», no se aludiría al conocimiento de la verdad, y quedaría una laguna en el sistema: «wie konnte Parmenides zur Erkenntnis gelangen?». Calogero *St. Sull'El.* 46, nota, hace una primera tentativa en camino a la solución: según él, el fragmento no se cita para afirmar la tesis general sobre la sensación, sino más bien «para confirmar la observación siguiente según la cual incluso este último mejor conocimiento tiene necesidad de una cierta simetría». Pero lo que no comprende es que el añadido sería del todo ocioso si esta simetría no fuera otra cosa más que el predominio decisivo de uno de los elementos, estando el concepto ya comprendido en ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμόν, «en efecto según que predomine lo caliente». Por nuestra parte proponemos modificar la puntuación de este pasaje teofrasteo colocando dos puntos antes de ἐὰν γάρ y un punto después de διάνοιαν. El sujeto subentendido de la frase siguiente es γνῶσιν; de este modo todo el pasaje se vuelve claro. La βελτίω γνῶσιν, «conocimiento mejor», no es aquella en la que predomina lo caliente, sino simplemente τὴν διὰ τὸ θερμόν, es decir, aquella que tiene lugar a causa de lo caliente. El νόος es pues lo caliente puro y se diferencia de un conocimiento inferior, en el que los dos elementos participan activamente. Las dificultades que encuentra Calogero *St. sull'El.* 47-48, nota, creyendo ver una confusión en Parménides cuando por un lado atribuye el principio del conocimiento a lo caliente y por el otro afirma que también el cadáver conoce, no se sostienen en realidad. De lo que resulta que el fragmento que analizamos pertenece sin duda a la primera parte del poema. Teofrasto dice que el νόος es lo caliente puro, y no εἶναι (que es su expresión en la primera parte del poema; cf. 8, 35-36), pero no tiene demasiada importancia, dada su tendencia a considerar a los presocráticos desde un punto de vista físico. Habida cuenta que en la primera parte del poema se habla de κρᾶσις —éste es el razonamiento del Peripatético— a propósito del νόος, éste no debe distinguirse de la sensación, y aunque Parménides no lo diga (un poco antes del pasaje citado, Teofrasto había dicho οὐδὲν ἀφώρικεν ἀλλὰ μόνον, ὅτι, «[Parménides] no dice nada preciso, sino sólo que...», que ya no se refiere a βελτίω, etc.), debe identificarse con lo caliente puro. En sustancia Teofrasto, recordando la identificación entre νοεῖν y εἶναι, está obligado a conjeturar un conocimiento «a causa de lo caliente», para cambiar enseguida de opinión ante el frag. 16. El siguiente οὐ μὴν ἀλλά, *no menos*, da una confirmación decisiva a nuestra interpretación, al significar: «no que el conocimiento esté privado enteramente de κρᾶσις, como parece resultar de cuanto hemos dicho». Entonces, «conocimiento a causa de lo caliente» no puede ser en modo alguno aquel en el que lo caliente *predomina*, porque de ahí resultaría simplemente una *simetría*. No acabaría de

Respecto al contenido del fragmento, es importante la crítica de Fränkel.

> ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων
> [τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται]
>
> «De hecho, cuando en cada uno surge la fusión de los miembros muy errantes, Entonces la interioridad está presente ante los hombres» (16, 1-2).

En el primer verso aceptamos la lectura ἕκαστος, «cada uno», de este filólogo y su interpretación de μελέων como *miembros.*[113]

---

quedar explicado de este modo el καὶ ταύτην, que no puede expresar otra
cosa sino una oposición de esta última γνῶσις con la que se ha mencio-
nado antes, constituida precisamente por el predominio de uno u otro de
los elementos. En caso contrario, como se ha dicho, el añadido sería del
todo superfluo. Nuestra puntuación considera ἐὰν γὰρ ... διάνοιαν una
aclaración de cuanto precede, y βελτίω δὲ ... θερμόν como una oposición
atenuada a lo que viene a continuación, que será negada completamente
luego por la argumentación posterior. Atribuir a Parménides, en contra
de sus propias declaraciones (cf. 7, 4-5), la identidad entre sensación y
νόος no debe de haber convencido del todo a Teofrasto, si reparamos en
otro de sus testimonios (Diog. IX 22), más conforme con el espíritu par-
menídeo, en el que le atribuye la igualdad entre ψυχή y νοῦς. Una última
confirmación: poco después Teofrasto habla de la sensación del cadá-
ver, y dice de ésta que tiene lugar καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὑτό, es decir, que
existe conocimiento *también con el frío en sí mismo*, puro. Esto introduce
una necesaria oposición (repárese en el καί) con un «conocimiento de
lo caliente en sí mismo» que no puede ser otro que el antes mencionado
«a causa de lo caliente». Es evidente que se trata de una construcción in-
terpretativa de Teofrasto (ὅτι δὲ ... φανερόν, «resulta claramente de...»),
Parménides no dice nunca que se conoce con lo caliente o con lo frío καθ'
αὑτό.

113 Cf. Fränkel *Parm.* 169-174. Las soluciones de los demás críticos son me-
nos satisfactorias (sobre todo fatigosa e injustificada la de Calogero *St.*
Sull'El. 45-48, nota); pero todos, incluido Fränkel, guiado por una falsa
interpretación del pasaje de Teofrasto, traducen κρᾶσιν μελέων, *la mezcla*
de todos los órganos de sentido (o de cada *miembro*). Seguros del significado
de τὴν διὰ τὸ θερμόν, quieren encontrar en este primer verso el predo-
minio de lo caliente. La lectura ἑκάστοτ' y el significado de μελέων han
sido usados ya por Diels para salvar esta interpretación; Calogero, para
devolverle la consistencia que las críticas de Fränkel pusieron en duda,
cambió κρᾶσιν por κρᾶσις, sin justificación.

La expresión κρᾶσιν μελέων significa a nuestro entender *la fusión de los miembros (entre sí)*. Ya Fränkel ha traducido de modo semejante, *je nach der Mischung der* μέλη, aunque la falsa interpretación de Teofrasto le induzca a error cuando explica la traducción: «d. i. je nach ihrem Gehalt an Licht».[114] Para una correcta comprensión del fragmento es importante πολυπλάγκτων, «muy errantes» en oposición evidente a κρᾶσις: a un lado los miembros que erran distantes, del otro la κρᾶσις que los une. Repárese que κρᾶσις no se traduce por *mezcla* sino como *fusión*; el término acentúa el elemento unificador respecto a la multiplicidad que contiene. Se confirma así la concepción del νόος antes expuesta, como interioridad heterogénea que unifica la multiplicidad. En el frag. 4 el νόος hacía que las cosas distantes del mundo se volvieran próximas entre sí, contiguas. En estos dos primeros versos del frag. 16 vuelve a aparecer la misma función de producir la unión de los miembros distantes. Teofrasto no ha sabido comprender que la oposi ción clarísima contenida en ἀπεόντα παρεόντα, «cosas entre sí distantes-próximas» y en κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων, «fusión de los miembros muy errantes», resultaba unificada por obra del νόος, que no podía ser por tanto algo físico, según su punto de vista preconcebido, sino una fuerza interior nouménica de unión y de fusión. Estas consideraciones

114 La dificultad que parece surgir del paralelo μελέων φύσις del v. 3 ha sido disipada por Fränkel *Parm.* 172, nota 3: «gibt es in dieser Zeit noch kein eigentliches Wort für den lebendigen Leib, sondern nur Ausdrücke wie Glieder». Cita además a Emp. 63.

Dada la imposibilidad de entender κρᾶσιν μελέων en el sentido de Diels, se podría traducir también μέλη por *elementos* (Rostagni). Éste sería el único modo de salvar la interpretación de Fränkel y los otros, ya que de este modo encontraríamos en el fragmento tan sólo una κρᾶσις de elementos físicos. Sin embargo, la traducción es insostenible, por lo menos a causa del atributo πολυπλάγκτων, «muy errantes», referido a μελέων, dado que en otros pasajes de Parménides y de Empédocles, en los que se siente claramente la inspiración parmenídea, πλάζω tiene un significado peyorativo, referido a lo que es humanp y múltiple (Parm. 6, 6; 8, 28; Emp. 20, 5, en el que se habla también de μέλη, con el claro sentido de *miembro*; 57, 2. Cf. también Fränkel *Parm.* 172, nota 1).

nos llevan a suponer, como antes hemos mencionado, un nexo de continuidad inmediata entre el frag. 4 y el frag. 16. Hemos visto cómo en 4, 1 se introducía por vez primera el νόος, cuyo significado por otra parte, fuera del evidente carácter de trascendencia, permanece todavía indeterminado. Los vv. 2-4 hablan de la expresión: el νόος regresa luego implícitamente en el frag. 5, como algo presupuesto, que no se ha aclarado todavía, ya que la interioridad de este fragmento se resuelve en la primera intuición de la forma. Por lo tanto, si era preciso hacerlo, Parménides necesitaba esclarecer ya el νόος, inmediatamente después, y no esperar a la segunda parte del poema. En el frag. 4 el νόος era genérico, el plano universal nouménico de la interioridad: para volverlo concreto debía buscarlo en la concreta intimidad humana. La antítesis objetiva entre «cosas próximas» y «cosas entre sí distantes» se da ahora en el hombre entre «fusión» y «miembros». El νόος, que en el frag. 4 aparecía unitario y trascendente, se revela ahora múltiple, ya que cada expresión tiene sus raíces en una intimidad. Los dos principios son en último análisis inescindibles, y no se puede establecer entre ellos una oposición según la cual la intimidad sería una y la expresión múltiple. En estos dos primeros versos del frag. 16 se le reconoce pues un principio de intimidad a cada hombre; la individualidad es esencial, porque el νόος, que en el frag. 4 habíamos visto que representaba al noúmeno, pertenece ahora al hombre. Pasemos ahora a los vv. 2-4:

...τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστί νόημα

«... ya que lo mismo es lo que piensa —la naturaleza trascendente de los miembros— en los hombres, En todos y en cada uno. Lo lleno es en efecto pensamiento».

Los intérpretes se han encontrado con dificultades ante la aparente repetición del concepto ya expresado en los dos primeros versos, y han recurrido a interpretaciones forzadas para encontrarles otra explicación. Según nuestra exégesis, en cambio, los dos versos se explican, permaneciendo fieles a la más simple construcción de Diels, como un paso más hacia la interioridad, en busca de la esencia más verdadera del νόος. El paso se da en el μελέων φύσις, «naturaleza trascendente de los miembros», respecto de la κρᾶσιν μελέων, «fusión de los miembros», del v. 1. El sentido fundamental de la palabra φύσις en los presocráticos que consideramos es interioridad nouménica. También Heráclito y Empédocles usan φύσις con este significado, como mostraremos. Encontramos una prueba de esta interpretación en el frag. 63 de Empédocles, que usa precisamente la misma expresión μελέων φύσις, tomándola evidentemente de Parménides: veremos más adelante el valor del fragmento. En φύσις, antes que expresarse, el νόος se interioriza. Por el contrario, la κρᾶσις ya es una expresión: precisamente por ello Teofrasto la ha malentendido como un principio científico. En μελέων φύσις se sintetiza la coexistencia de noúmeno y fenómeno, la interioridad separada se ha repartido por la multiplicidad. Esta doble naturaleza sirve para explicar cómo «lo mismo es lo que piensa (φρονεῖν es más interior y elemental que νοεῖν) ... en los hombres, en todos y en cada uno». El mismo plano nouménico unifica a los individuos dispersos. Una distinción en la distinción está contenida en «todos y en cada uno» (aspecto universal y particular de la expresión). La conclusión del fragmento es perfectamente coherente con el frag. 5. Lo *lleno* (cf. frag. 8, 24) es νόημα, «pensamiento» (objetivación del νόος). Con lo *lleno* la forma expresiva queda determinada del todo y fusionada completamente con la interioridad (νόημα).

Se puede constatar ahora claramente el complejo paralelismo entre los frags. 4 y 5 y el frag. 16, y ver a este último como el complemento natural de aquéllos. La inmediata multiplicidad fenoménica de las «cosas distantes» y de los «miembros muy errantes» encuentra una primera unificación, mediante la intervención nouménica, en las «cosas próximas» y en la «fusión». Éste es el feliz momento artístico, a la vez estático y variado. La insuficiencia de esta unificación para producir

plásticamente la única forma política buscada por Parménides, le conduce a una revelación más íntima de la naturaleza nouménica (ὁππόθεν ἄρξωμαι-μελέων φύσις, «de cualquier punto que yo empiece-la naturaleza trascendente de los miembros»). La multiplicidad resulta así domada y surge la forma, incierta primero (ξυνόν), luego fijada concretamente (πλέον). El νόος, introducido necesariamente en los frags. 4 y 5, pero en ese caso heterogéneo al mundo de la representación y perturbando la búsqueda de la forma, hasta el punto de volver fluctuantes los contornos del ξυνόν, entra él también, en el frag. 16, manifiestamente en el campo de la multiplicidad (el pasaje inmediato del frag. 5 al 16 está indicado por la indiferencia antes señalada del «de cualquier punto que yo empiece», que pulveriza el νόος), se individualiza y olvida su trascendencia que impide el triunfo de la forma. De este modo, noúmeno y fenómeno no se oponen en el mismo plano representativo como unidad y multiplicidad, y al igual que en el frag. 4 la realidad expresiva era a un tiempo una y múltiple, así en el frag. 16 ocurre lo mismo con el νόος (μελέων φύσις). Todo va transformándose en representación, como quiere Parménides: sumergiéndose en la φύσις encuentra la fuerza para la última unificación. Toda multiplicidad se pierde en una plenitud congelada, la interioridad misma olvida su naturaleza en el plástico νόημα. De los polos opuestos del fenómeno y el noúmeno, dos caminos convergentes se encuentran en la expresión dominante, y por un lado, las «cosas distantes» van unificándose expresivamente hasta el ξυνόν, por otro, el νόος, que nouménicamente no es ni uno ni múltiple, debe individualizarse y pluralizarse para alcanzar él también, a través de la vía fenoménica, la unidad expresiva del νόημα. Con ello, Parménides perpetúa misteriosamente su engaño, su forma inatacable se convierte en ley, el εἶναι.

Lo que sigue es más sencillo. Parménides se vuelve frío y distante, y recoge con calma los frutos de la victoria, sin justificaciones, con un tono imperativo. Con el frag. 16 concluye un curso de pensamientos: el frag. 2, que inicia uno nuevo, encaja perfectamente a continuación. En el v. 3,

[ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι]

que enuncia la primera «vía», μὴ εἶναι no puede ser sujeto (porque habría entonces una incoherencia en el οὔτε φράσαις, «[el no ser] no puede expresarlo», del v. 8, referido a la segunda vía), y la traducción nos da:

que (el ser) es y que no es posible que no sea

(la segunda parte del verso debe entenderse como redundancia enfática y categórica de la primera). Más difícil es el v. 5, que indica la segunda vía:

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι

que traducimos:

que (el no ser) no es y que es necesario que no sea.

La traducción de la segunda parte del verso se verifica por el paralelo con el v. 3. En cuanto a la primera parte, parece más lineal una traducción que considere al ser sujeto:[115] sin embargo del análisis siguiente se mostrará que nuestra traducción es más aconsejable. Lo que Parménides ha dado a entender hasta ahora sobre la distancia entre los dos mundos le autoriza a presentarlos sintéticamente mediante la oposición «es-no es». Además, observando los versos siguientes, salta a la vista que esta segunda vía es diferente a la descrita en 7, 1-5, con la que por otra parte, debería coincidir si el sujeto del v. 5 fuera el ser. De hecho, mientras la vía del frag. 7 es desestimada explícitamente, a ésta del frag. 2 se la llama simplemente παναπειθέα, «inaccesible».[116] Y hay que destacar además el v. 4 de este fragmento, referido a la primera vía:

115 Reinhardt *Parm.* 35-36.
116 Preferimos la lectura de Proclo; cf. Calogero *St. sull'El.* 17, 1. El vicio de esta vía es formal, no sustancial: la crítica lógica de los vv. 7-8 les quita

πειθοῦς ἐστι κέλευθος Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ

«[que es y que no es posible que no sea] es el camino de la persuasión (que determina la naturaleza política y agonística del Περὶ φύσεως), puesto que sigue a la verdad».

Estas últimas palabras quedan ilustradas por el inicio de este capítulo. La «verdad» (Ἀληθείῃ) es el indecible noúmeno: la expresión es su sombra, que nunca podrá coincidir con ella. El frag. 3, leído inmediatamente a continuación, aclara y completa lo que precede. La conclusión del frag. 16 se presenta con un aspecto completamente objetivo y dogmático. De hecho, si el νοεῖν y el εἶναι son una sola cosa, nunca se podrá tratar del no ser, excepto de un modo convencional. La contradicción entre el 2, 2 (según el cual es posible νοῆσαι la segunda «vía») y el frag. 3 se explica entonces por la amplia acepción antes mencionada del νόος-νοεῖν. Destacable es además la cristalización en los términos técnicos νοεῖν-εἶναι de cuanto antes, en los frags. 4, 5, 16, era fluctuante para una interioridad que no se dominaba todavía. Los dos términos introducidos aquí por primera vez son además formas vacías (el νοεῖν, que podría suscitar ambigüedad, está destinado a pasar a un segundo plano ante el más plástico εἶναι), que dominan la apariencia.

El frag. 6, que sigue al frag. 3, extrae la conclusión:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι·

«Es necesario decir y pensar que lo que es es» (6, 1).

La verdadera necesidad, el χρή, pertenece sólo a la primera vía. Interviene un término nuevo, λέγειν, unido a νοεῖν. La interioridad se ha vuelto el impulso, la actividad misma del expresarse, lo indecible es ahora palabra. Sin embargo, la segunda «vía» no queda abandonada sin más: con su os-

precisamente la fuerza de persuasión. Además, παναπευθέα, «inescrutable», no se toma generalmente en un sentido peyorativo. El frag. 7 en cambio repudia un género de vida que se considera vulgar.

cura braquilogía, Parménides la introduce de nuevo por un momento:

ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα

«de hecho [lo que es] es posible que sea, Mientras que la nada no es: te exhorto a reflexionar sobre ello» (6, 1-2).

Esta segunda vía no es en sí necesaria, no le afecta el χρή: es preciso, sin embargo, *reflexionar sobre ella* (o como traduce Diels, *sich wohl beherzigen*). Hay que reflexionar, oponiéndole la primera vía (así se justifica el de otro modo inexplicable ἔστι γὰρ εἶναι, «de hecho [lo que es] es posible que sea»), para comprender el origen y el significado de la ley, expresión de una trascendencia fundamental, pero sin decirla, porque en ese caso huiría la persuasión y la ley sería eludida. Así se explica el verso siguiente:

πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>

«Ésta es la primera vía de la investigación de la que te tengo alejado» (6, 3).

Los críticos remiten este verso a la segunda vía del frag. 2, pero eso es más bien difícil, porque, cualquiera que sea el ordenamiento de fragmentos que se escoja, la referencia queda obstaculizada por 6, 1-2 (cf. el ταύτης). Por el contrario, nuestra vinculación con «mientras la nada no es», que precede inmediatamente, es correcta. Esto confirma por otra parte la exégesis de 2, 5. A la tercera vía, introducida inmediatamente después, ya nos hemos referido.[117]

117 Muy probablemente, al frag. 6 le seguía el frag. 7, aunque no pueda demostrarse. En caso de ser así, la referencia de 6, 3 a 2, 5 lleva a consecuencias absurdas, a menos que se distinga la vía de 2, 5 de la de 7, 1 (lo que parece imposible), porque la segunda vía vendría a resultar igual a la tercera.

El frag. 8 desarrolla algunos de los elementos que hemos encontrado implícitos en la breve parte crucial del poema. La tensión no empieza a relajarse hasta el frag. 6, con la fugaz aparición del mundo humano. Luego Parménides da vida a su gélida forma, una vida que desanuda la multiplicidad interior comprimida (ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι Πολλὰ μαλ', «[existe tan sólo una vía, que el ser es] y en esta vía existen Muchísimos signos», 8, 2-3). La multiplicidad de atributos, de cualidades interiores del ser, ya no puede perjudicar a la perfecta forma consolidada. Doble es la vía en este equilibrio de los dos mundos. Íntimamente, es un impulso desbordante (ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει, «de modo uniforme tiende hacia sus límites», 8, 49), anhelo amoroso de esencias que tienden a unirse (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, «de hecho, lo que es se une a lo que es», 8, 25; πρώτιστον μὲν Ἔρωτα..., «primero Eros [entre todos los dioses concibió]», 13), fusión perfecta de pequeñas individuaciones (οὐλομελές, «completo en sus miembros», 8, 4), riqueza inagotable de aspectos (ἀτέλεστον, «infinito», 8, 4), inviolabilidad de una trascendencia intangible en una contigüidad absoluta de esencias donde las categorías humanas desaparecen y cualquier escala de valores carece de sentido (οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος Τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον, «no es posible que lo que es sea, respecto a lo que es, En alguna parte en mayor medida y en otra en menor medida, ya que es un todo inviolable», 8, 47-48), límite supremo del ser, que lo recoge convirtiéndolo en una intimidad, determinación fundamental que es la cualidad de la vida, el dato primordial (κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη Πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει, «de hecho, la fuerte Necesidad Lo tiene en los vínculos del límite que le rodea», 8, 30-31), y por otro lado, es expresivamente una potencia dominadora que aniquila la apariencia (τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται..., «de este modo se extingue el nacimiento», 8, 21; τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, «[ya que nacimiento y muerte] han sido apartados a lo lejos», 8, 28), forma que lucha incesantemente con armas representativas y además recoge las armas del vencido (ἕν, «uno», 8, 6;

εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, «semejante al volumen de una esfera bien redonda», 8, 43), expresión que olvida ser tal y no recuerda su origen (Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, Εὑρήσει τὸ νοεῖν, «ya que sin lo que es, en lo que se expresa, No encontrarás el pensamiento», 8, 35-36), tratando de absorber la riqueza inconmensurable de lo real, sin tener ya nada fuera o dentro de sí (οὐδὲν ... ἔστιν ... ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, «nada ... es ... fuera de lo que es», 8, 36-37). Y he aquí que entonces no queda ya ni representación, al no haber nadie para contemplarla. Todo recae en el insondable abismo nouménico; con una sonrisa maligna, seguro de que no será entendido, Parménides susurra que también el εἶναι es un «nombre», como todas las cosas

> ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ
>
> «que los mortales han establecido, convencidos de que eran verdaderas» (8, 39).

VI. HERÁCLITO

I. ESENCIALIDAD INTERIOR FRAGMENTADA

La multiplicidad tiene para Heráclito un valor real, no aparente. La afirmación parece paradójica, si se la compara con la concepción habitual, que atribuye al filósofo la teoría del eterno fluir y de la coincidencia de los opuestos. Es preciso pues aclarar sus conceptos de multiplicidad y de contrarios.

La segunda parte del frag. 1 (Colli A 9), en el que Heráclito expone su propio planteamiento filosófico, dice:

> [γιγνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε] ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει
>
> «de hecho, aunque todas las cosas surgen de conformidad con este *logos*, ellos se asemejan sin embargo a los que carecen de experiencia, cuando tratan de experimentar estas palabras y acciones que voy explicando yo, que escindo cada cosa según su naturaleza trascendente y la manifiesto tal como es».

La finalidad vital del filósofo se expresa en el «que escindo cada cosa según su naturaleza trascendente»; reside en el discernimiento de la realidad según sus elementos discretos constitutivos, a través de la estructura íntima de cada cosa.[118] El

118 Diels traducía en *Herakleitos von Ephesos*, Berlín 1909², 3: «ein jegliches nach seiner Natur auslegend», y luego con más fortuna, en *Vors.*⁵: «nach seiner Natur ein jegliches zerlegend». En cuanto a φύσις es inaceptable el significado de «Herkunft» que le da Gigon *Unters.* 10, en oposición a los

monismo, o por lo menos la tendencia a unificar atribuida a Heráclito, resultaría así desechado. ¿Cómo entender además el ἕκαστον? Está claro que se refiere a «palabras y acciones», que es una precisión antropológica de «todas las cosas», en la que hay que destacar la distinción entre realidad expresiva fija y realidad interior activa, distinción que se refleja en lo que sigue: «escindo según la naturaleza trascendente» y «manifiesto».[119] Es doble el campo de la realidad que se trata de indagar, y doble es la tarea del filosofar, determinado a alcanzar la individualidad esencial y a comunicar la verdad bajo una forma estable. A destacar el ἀπείροισιν ... πειρώμενοι, «[ellos se asemejan sin embargo] a los que carecen de experiencia, cuando tratan de experimentar», al principio del pasaje citado, expresión que se refiere a los «hombres», los cuales, aunque posean los medios para captar esta multiplicidad de expresiones y de interioridad, no sacan partido de cuanto experimentan.

frags. 112, 123. La traducción genérica de Diels no es suficiente, y tampoco la de W. A. Heidel *On Certain Fragments of the Pre-socratics*, en «Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences», 48, 1913, 695-696: «distinguishing then each after its own kind»: a φύσις le corresponde el significado de *naturaleza trascendente*, como se verá a continuación.

119 Ver en ἔπεα una antítesis del λόγος precedente, tanto por parte de los defensores de una lógica verbal arcaica como desde la óptica existencialista con la que se ha querido leer recientemente a Heráclito (Brecht *Her.* 44), no tiene ningún fundamento serio. Es en cambio natural ver en ἔπεα una determinación del genérico πάντα precedente. Gigon *Unters.* 8 dice que en ἔπεα καὶ ἔργα no puede rigurosamente entenderse sino «der ganze Bereich mensliche Betätigung», pero Heráclito trata toda la realidad, como se verá, con una terminología tomada de la vida del hombre. El término ἔπεα tiene aquí un significado fundamental de *lo que se expresa con palabras*, y ἔργα el de *acciones*, no explicadas ni definidas todavía. Este último significado le corresponde a ἔργα para mostrar su diferencia con ἔπεα y queda confirmado por la distinción posterior, con la que la primera es estilísticamente paralela. Es significativo el único otro caso en el que Heráclito utiliza la palabra ἔργον, en el frag. 48, sea cual sea el modo en que deba entenderse, sorprende la antítesis ὄνομα-ἔργον, perfectamente paralela a la del frag. 1, ἔπεα-ἔργα. El contexto del frag. 48 sugiere para ἔργον el significado de *esencia profunda*.

También el frag. 7 (Colli A 48) alude a la multiplicidad como real:

> εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν
>
> «si todas las cosas que son se convirtieran en humo, las narices las reconocerían como distintas una de otra».

Por más que pueda discutirse la interpretación, no cabe dejar de ver la resistencia de la multiplicidad frente a cualquier unificación. El διαγνοῖεν, «reconocerían como distintas», remite al διαιρέων, «yo que escindo», examinado antes, igual como las «narices» se corresponden con el «experimentar» precedente. ¿Qué significa que «todas las cosas que son» (y ciertamente la expresión abstracta no invita a pensar en una realidad ilusoria) continúan siendo tales aunque se las unifique? En este caso concreto, si las cosas dejaran de ser visibles, se debería responder que, para una experiencia más íntima (respecto de la vista, el olfato en sus sensaciones percibe los objetos como mucho más próximos al centro cognoscente)[120] persistirían en su multiplicidad. Una confrontación con el frag. 107 (A 36) puede ser de utilidad para aclararlo mejor:

> κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων
>
> «Ojos y orejas son malos testigos para los hombres que tienen almas bárbaras».

120 El frag. 98 nos ofrece una decisiva confirmación en este sentido: αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ'' Αιδην, «las almas husmean hacia abajo en dirección al Hades», donde el olfato resulta característico de la ψυχή, de la interioridad, que sigue interviniendo después de la muerte del individuo. Parece contradecir esto el frag. 101 a, que concede un predominio de la vista sobre el oído. Sin embargo, el fragmento no es literalmente heraclíteo (en un primer momento, *Herakl.* 42, Diels no lo consideraba auténtico) y en cuanto al contenido no se aviene demasiado con los frags. 55 y 107, que parecen poner a la vista y el oído en un mismo plano. Probablemente el frag. 101 a es una falsificación de origen bastante antiguo, tomada de Herod. 1 8.

Así pues, en sustancia, la experiencia sensible adquiere su valor de la interioridad individual que está detrás, lo cual ya había quedado dicho en el ἀπείροισιν ... πειρώμενοι que hemos visto antes. Volviendo al frag. 7, cuyo simbolismo es bastante transparente, nos presenta el significado más profundo pretendido por Heráclito de este modo: aunque se sometiera a la realidad a un principio unificador, un denominador común respecto del cual toda pluralidad apareciera como accidental, nuestra experiencia más íntima revelaría un múltiple todavía más esencial.

Es de destacar la primera parte del frag. 12 (A 44):

> ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ
>
> «a quienes entran en los mismos ríos les siguen fluyendo aguas siempre diferentes».

También aquí el acento carga sobre la multiplicidad: aunque la apariencia nos muestre una unidad, lo real es discreto. La antítesis «mismos ríos-aguas diferentes» es paralela a la del frag. 7 «humo-reconocerían como distintas». «Humo» y «ríos» son «palabras», realidades fijadas; las distinciones olfativas y las *aguas diferentes* remiten a una experiencia más íntima e inmediata, siempre nueva, frente a una apariencia cristalizada y monótona.[121]

Encontramos otra confirmación del pluralismo heraclíteo en el frag. 125:

> καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται ‹μὴ› κινούμενος
>
> «también el ciceón se descompone, si no es agitado»,

121 Es precisamente en este fragmento, cuyo significado es completamente diferente, donde Reinhardt *Parm.* 207 ha encontrado, y pensamos que justamente, el origen de la deformación más común de Heráclito, el famoso πάντα ῥεῖ, «todas las cosas continuamente fluyen», que se remonta a Platón.

cuyo valor metafórico queda señalado por el καί. Ya antes, pero sobre todo ahora, parece natural pensar en Anaximandro: de hecho, además del ἀίδιος κίνησις, «movimiento eterno» (B1, 17),[122] que encuentra su correspondencia en el κινούμενος, «agitado», de este fragmento, es fácil constatar en «se descompone» el mismo pluralismo radical contenido en frag. 1 de Anaximandro, donde la realidad primordial queda señalada por la expresión ἐξ ὧν ... εἰς ταῦτα, «las cosas fuera de las cuales [tiene lugar el nacimiento de las cosas que son] son aquellas hacia las que [se desarrolla también la ruina, según lo que debe ser]». En el frag. 125, el movimiento es algo accidental, que muestra, cuando cesa, los elementos que están en la base de la realidad.[123]

La experiencia que conduce a estas esencias discretas, a través de la inmediatez sensible, como hemos dicho, se funda en la interioridad del sujeto cognoscente. Veamos la segunda parte del frag. 72 (A 95), en un contexto polémico:

> καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται
>
> «y las cosas con las que chocan cada día son las que les parecen extranjeras».

Con «las cosas con las que chocan (ἐγκυροῦσι) cada día», alude evidentemente a la experiencia cotidiana, que puede ser fuen-

122 Cf. *Dox.* 476, 14-15 (Teophr. *Phys. Opin.* frag. 2). Aun admitiendo que la expresión sea literalmente teofrastea, nada serio puede objetarse contra la fidelidad del testimonio. Basta pensar que el único fragmento de Anaximandro proviene precisamente de Teofrasto, el cual debía conocer al Milesio bastante mejor que Aristóteles (véanse al respecto nuestras inducciones precedentes). Es notable el hecho de que Teofrasto cite el frag. 125.

123 Una anticipación de nuestra interpretación pluralista de Heráclito, aunque desarrollada según una perspectiva completamente diferente y planteándose al filósofo únicamente como físico, se encuentra en W. A. Heidel *Qualitative Changes in Pre-socratic Philosophy*, in «A. f. G. d. Ph.», 19, 1907, 350-359, y de forma atenuada en A. Rey, *La jeuneusse de la science hellène*, en «Revue philosophique», 1933, 318-319.

te de conocimiento, pero de la que no se benefician los hombres, porque las cosas se les aparecen como «extranjeras». El opuesto de «extranjero» es precisamente *íntimo*, y para quien verdaderamente conoce son íntimas las cosas, próximas, afines por naturaleza, en tanto que distintas siempre del sujeto («con las que chocan» contiene una confesión realista). Desde el punto de vista del estilo, el frag. 17 está cercano:

> οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι[124]
>
> «estas cosas, en verdad, muchos no las comprenden, todas esas contra las que chocan; no las conocen en su esencia una vez que las han experimentado directamente, aunque se las representen a sí mismos».

En «todas esas contra las que chocan (ἐγκυρεῦσιν)» encontramos un duplicado casi textual de la expresión antes examinada; hay que destacar el nexo sucesivo «no las conocen en su esencia [(γινώσκουσιν) una vez que las han experimentado directamente (μαθόντες)], por el que se vincula *muchos* con el μανθάνειν, no con el γινώσκειν. Parece aludirse aquí a dos grados de conocimiento. Es preciso por tanto aclarar el significado de los dos términos. El verbo μανθάνειν no aparece en ninguna otra ocasión, aunque una vez se usa μάθησις. A pesar de que Heráclito utiliza a menudo el verbo y el sustantivo correspondiente con un sentido algo diferente, en el caso anterior parece que existe concordancia. El frag. 55:

124 El texto del fragmento ha sido muy discutido. Aceptamos la enmienda ὁκόσοις (Gataker) por ὁκόσοι códs. Diels y Th. Gomperz han visto en el frag. 17 una polémica contra Arquíloco (frag. 68 Diehl). La derivación es evidente (añadimos al claro acuerdo verbal el uso del φρονεῖν en el frag. 17, que no se aviene con el significado del verbo en los frags. 112, 113, 116, y el καθ' ἡμέραν del frag. 72, que recuerda el ἐφ' ἡμέραν de Arquíloco), pero se trata más bien de una reminiscencia literaria. Finalmente, Th. Gomperz, *Zu Heraklit's Lehre un den Ueberresten seines Werkes*, en «Wien. Sitzsber.», 113, 1887, 998, propone además, en lugar de τοιαῦτα, τοσαῦτα, que quizá responda al texto original heraclíteo.

> ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω
>
> «todas las cosas que remiten a la visión, el oído, la experiencia directa, son las que yo aprecio más»

da claramente a μάθησις el significado de *experiencia viva e inmediata*.[125] Ésta es pues la vía que conduce al conocimiento, pero no basta para constituirlo. De este modo estamos en condiciones de entender dos fragmentos que aparentemente se contradicen, el frag. 35:

> χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι
>
> «los hombres que aman la sabiduría, en verdad, es necesario que sean testigos de muchísimas cosas»

y el frag. 40:

> πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει[126]
>
> «riqueza de experiencia no enseña a tener una interioridad atenta».

Dado el significado originario de ἵστωρ, *testigo*, que nada en su empleo en el frag. 35 nos desaconseja suponer,[127] la expre-

125 Aunque sin justificarlo, esto explica que la mayor parte de las innumerables interpretaciones de Heráclito sean sensualistas. Cf. por ejemplo E. Loew, *Zu Heraclits Frg. 67 und 4ª*, en «A. f. G. d. Ph.», 22, 1909, 89-91. E. Arndt, *Zu Heraclit*, en «A. f. G. d. Ph.», 26, 1913, 370-377, se muestra más acertado en su valoración del conocimiento sensible en Heráclito, aunque equivoca la dirección en el planteamiento de los problemas. Para la posición empirista de Heráclito, que en este caso podría casi llamarse empirocriticista, véase el frag. 6: νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν, «es joven cada día», dicho del sol.

126 La expresión νόον ἔχειν equivale a φρονεῖν (en el sentido técnico que veremos). El vocablo νόος no parece por lo general haber sido un término filosófico para Heráclito. A pesar del significado filosófico que tiene en el frag. 114, no aparece más que en el frag. 104, donde tiene el sentido genérico del habla popular.

127 B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, en «Phil. Unters.», 29, 1924, 61-66 y 69-71, examina con

sión πολλῶν ἵστορας, «testigos de muchísimas cosas», resulta un muy perfecto equivalente de πολυμαθίη, «riqueza de experiencia»: en conclusión, una gran experiencia vivida es la condición necesaria, pero no suficiente, para ser filósofos. Se muestra un doble aspecto muy interesante de la personalidad de Heráclito: se declara ávido de experiencia (εὖ μάλα πολλῶν, «de muchísimas cosas»), destruyendo con sus mismas palabras esa caracterización tradicional de asceta solitario e irritable, mostrándose sin embargo al mismo tiempo desdeñoso hacia los hombres experimentados meramente. La segunda parte del frag. 40 añade personalidades de ámbitos diversos a esta condenación, exponentes típicos de la cultura griega. El poeta-filósofo vagabundo, Jenófanes, y el jefe religioso y político, Pitágoras,[128] no se destacan de los «muchos». Sin embargo, la aversión de Heráclito es todavía más acentuada respecto de los poetas en general, que se demoran todos en esa posición receptiva del recoger experiencias.[129] Volviendo al frag. 17, γινώσκουσιν deberá tener por tanto el significado de conocimiento verdadero de las cosas en su esencia. Sin embargo, esto no nos permite todavía determinar el contenido preciso de γινώσκουσιν, y menos aún si tenemos en cuenta que en otros fragmentos el significado del verbo es fluctuante.[130] Lo dicho hasta ahora permite atribuirle, en el frag. 17, el sentido de conocimiento interior de un objeto en su esencia, fundado sobre una base intuitiva. Puede proporcionarnos un esclare-

precisión el valor primitivo de ἱστορία, aunque luego pretende ver en el frag. 35 de Heráclito el significado más evolucionado de «forschend».

128 Cf. de nuevo el frag. 81.

129 Cf. además del frag. 40, en el que se nombra a Hesíodo, los frags. 42, 56, 57, 104, 106.

130 Generalmente, el verbo tiene siempre en Heráclito el significado positivo de conocimiento (cf. para la opinión contraria B. Snell, *op. cit.*, 66-67; cf. además 21, 38, 92), a pesar de la apariencia en contra del frag. 28, al que nos referiremos enseguida. Aparte del 97, en el que γινώσκειν es usado en el sentido popular, y el frag. 108, en el que se usa absolutamente para indicar el conocimiento supremo, su significado en los frags. 5, 17, 28, 57, 86, 116 es el de conocimiento de un objeto en su esencia.

cimiento lo que sigue a continuación, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι, «aunque se las representen a sí mismos», referido a aquellos que no poseen el γινώσκειν, entendiéndolo según el sentido que nos ofrece en el frag. 2 (A 13):

> ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν
>
> «los más viven como si cada uno tuviera un sentido suyo propio»

y probablemente en el frag. 73 (A 96):

> οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν
>
> «no hay que hacer y decir igual que los durmientes».

La experiencia sensible no es errónea en sí misma, nos presenta un mundo cerrado, aislado, que no nos permite salir de nosotros mismos y reconocer las cosas en su realidad.[131] Y el

131 Si hace poco se ha hablado de un sensualismo en Heráclito, en este caso debería aludirse a una posición abiertamente berkeleyana. De hecho, el sabor idealista del final del frag. 17 y del frag. 2 encuentra una confirmación en el frag. 3: εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου «en anchura, es como el pie de un hombre», dicho del sol, cuya interpretación siempre será insatisfactoria si no se tiene presente el «esse est percipi», y en los fragmentos que dan una realidad y un valor positivo al sueño. Dice en el frag. 75: τοὺς καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων, «los durmientes son artífices de las cosas que suceden en el mundo, y ayudan a que se produzcan» (en el que καθεύδοντας implica evidentemente, como en el resto de los fragmentos sobre el argumento, soñar), donde la realidad del sueño no podría ser explicada con mayor claridad: un parecido valor positivo se desprende de las últimas palabras del frag. 1: ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται, «igual como olvidan todo cuanto hacen cuando duermen», lo que probablemente constituía una reprobación hacia los hombres, y por el inicio del frag. 26: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, «en la noche el hombre enciende una luz para sí mismo, apagadas las miradas» (aceptamos la enmienda de Wilamowitz). Evidentemente conceder realidad al sueño significa reducir el mundo a representación del sujeto cognoscente: véase por ejemplo la consideración del sueño en Schopenhauer *Werke* (ed. Grisebach-Bergmann), I 149 y ss., 536 y ss., II 155; IV 248 y ss., 262 y ss. Por otra parte, el mismo contraste entre los fragmentos mencionados y los

error gnoseológico es una deformación metafísica, una fragmentación de la realidad sin comunicación, que en el mundo humano se manifiesta como presunción y violencia del individuo. Tal es el valor del frag. 46:

> οἴησιν ἱερὰν νόσον
> «la opinión, mal caduco»

y del frag. 43:

> ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν[132]
> «la arrogancia, es necesario extinguirla todavía más que el estallido de un incendio».

En conclusión, la experiencia sensible, desde la vida simple de todos los hombres[133] hasta la «riqueza de experiencia» de los poetas y los sabios que apoyan su «arrogancia» y su «opinión» tan sólo en la preeminencia cuantitativa —y merecen por ello un mismo desprecio por parte de Heráclito—, construye un mundo de objetos concentrado y desplegado alrededor del sujeto, el cual, aun poseyendo una validez fenoménica propia, queda superado por el conocimiento de los objetos singulares en sí mismos, en su realidad intrínseca e individual, que se capta a través de los datos sensibles, pero gracias a la intervención de una facultad interior que establece una afinidad con las cosas, aproximándolas y dejándolas subsistir al mismo tiempo en su pluralidad esencial.

Pasemos ahora a un fragmento de difícil interpretación, el 28:

> δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει...[134]

---

que se expresan negativamente en relación al dormir, y por tanto al soñar (cf. además del frag. 73, citado en el texto, las mismas últimas palabras del mencionado frag. 26, ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος, «despierto, se aferra al durmiente», que pueden tener además el mismo significado que el frag. 73, o ser dichas incluso refiriéndose a las primeras palabras del fragmento, invirtiendo los términos para mostrar la perfecta igualación idealista entre sueño y vigilia; y el frag. 21, en el que se trata sin embargo de sueño profundo), no se explicaría si no se admite que Heráclito expone una gnoseología idealista, aun considerándola por otra parte como una posición que debe superarse. Retomemos una vez más el frag. 89: τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, «los despiertos tienen un mundo único y común», mientras que en el sueño cada uno se retrae al «mundo propio», que establece un vínculo perfecto entre el frag. 2 y el frag. 73.

Finalmente, recordemos, por lo que respecta a la condena del conocimiento sensible, el frag. 56, que, aunque discutido, se refiere indudablemente a la distinción entre el mundo de la apariencia y una realidad suprasensible. Obsérvese la antítesis τῶν φανερῶν-ὅσα δὲ οὔτε ἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, «las cosas manifiestas-las cosas que no hemos visto ni cogido», y además el carácter interior del conocimiento nouménico: ταῦτα φέρομεν, «las llevamos con nosotros». Todo lo cual nos lleva a creer además que el término γνῶσις es usado aquí con el mismo significado que hemos encontrado antes en γινώσκειν, aludiendo precisamente a la conciencia del fenómeno que los hombres no poseen. Esta interpretación está ya en Brecht *Her.* 57, nota. Sobre el carácter suprasensible del conocimiento más profundo cf. los frags. 54, 123, a los que nos referiremos más adelante.

132 Para una interesante interpretación cosmológica de ὕβρις, «arrogancia», que por otra parte no podemos seguir en tanto que puramente conjetural y alejada del significado gnoseológico-político que entendemos como probable, véase Bernays, *her. Br.* 12-13, seguido por Nietzsche, *Werke*, x 40-41 [KGW III 2, 324 (ed. it. 300), *La filosofía en la época trágica de los griegos*, 7].

133 Repárese en el gran número de fragmentos heraclíteos que más o menos directamente, pero a menudo también con gran violencia, se dirigen a fustigar la mediocridad humana. Esta consideración ayuda, o bien a esclarecer la figura de Heráclito, o bien a establecer sus intenciones al dar a conocer su obra, contribuyendo a enriquecer además nuestro conocimiento de su ambiente histórico: queda en cualquier caso fuera de discusión que todas las invectivas se fundan en la convicción gnoseológica antes expuesta. Véanse, además de los ya citados, los frags. 2, 17, 56, 72, 73, 97, 104, 107, y los frags. 1 (además de las palabras ya citadas, al principio y al final), 4, 9, 13, 16, 19, 20, 28, 29, 34, 37, 49 (51, al principio: οὐ ξυνιᾶσιν, «no comprenden»), 70, 78, 79, 87, 95, 110, 117, a los que se añaden los fragmentos dirigidos contra las masas religiosas, 5, 14, 15, y los de contenido político, 121 y 125 a. Junto a los fragmentos ya citados contra los poetas y los pseudo-filósofos, los testimonios mencionados suman cerca de un tercio de todos los fragmentos heraclíteos.

134 Aceptamos la óptima enmienda de Diels: γινώσκει φυλάσσει (cód. γινώσκειν φυλάσσει) y la de Schleiermacher: δοκέοντα (códs. δοκεόντων).

«conoce las cosas aparentes, custodia, en verdad, aquel que es el más digno de fe...».

A δοκιμώτατος, «el más digno de fe», le corresponde indudablemente un sentido positivo, aun cuando no pueda identificarse con el verdadero filósofo, como demuestra ya el término mismo que le sigue en el fragmento. Se debe suponer por tanto que a γινώσκει se le ha atribuido el sentido positivo antes establecido: pero el contraste paradójico entre δοκέοντα, «cosas aparentes», y δοκιμώτατος, acentuado por la asonancia, se refleja en γινώσκει que, convertido en el elemento decisivo, concentra la ambigüedad de todo el fragmento. En sustancia, el conocimiento mismo de la pluralidad esencial se convierte en algo ilusorio. Nos encontramos en un punto crucial de la gnoseología heraclítea. Es clarificador el φυλάσσει que viene a continuación, «custodia»: conservar, fijar, cristalizar el conocimiento esencial de un objeto como algo definitivo constituye justamente el elemento débil, incluso en este género superior de conocimiento. Fijar significa aislar: nos encontramos de nuevo con las críticas de los frags. 2 (A 13) y 17 (A 93) antes expuestas. Pero a la vez se intuye ya que el grado posterior de conocimiento, o mejor, una nueva perspectiva gnoseológica que trate de superar la dificultad, deberá establecer una conexión entre lo múltiple, aun reconociéndolo como real. Encontramos en γινώσκει-φυλάσσει un eco de «acción-palabra» del frag. 1 (A 9). Queda confirmada la distinción entre realidad expresiva y realidad interior y los aspectos correspondientes del conocer: por lo que ha resultado hasta aquí estamos autorizados a afirmar que el elemento expresivo, aun teniendo su validez y constituyendo por ello en cierto sentido el equivalente objetivo

La continuación del fragmento, que amenaza con el castigo de *Dike* a los mentirosos, difícilmente puede unirse con estas primeras palabras, si no se admite que con ello se expresa una condena. Sólo por esto ya es forzado entender el fragmento como una declaración de escepticismo o de modestia (cf. Gigon *Unters.* 127 y ss.). Cuanto decimos en el texto de φυλάσσει se aviene perfectamente con la segunda parte del fragmento.

del otro aspecto, tiende a la estabilidad y al aislamiento, y debido a este carácter queda trascendido por el elemento interior. La exégesis del frag. 28 (A 80) viene confirmada por otros dos fragmentos, el 99 (A 25):

εἰ μὴ ἥλιος ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν[135]
«si no hubiera sol, habría la noche»,

y el 57 (A 26):

ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν
«[Hesíodo] que no reconocía día y noche. Y sin embargo se trata de una sola cosa».

Dado que el «sol» es la condición del día, y que para Heráclito los términos «sol» y «día» son perfectamente equivalentes (este emparejamiento está contenido implícitamente en el frag. 6, analizado antes),[136] de la confrontación de los dos fragmentos resultaría una contradicción, que el curso de nuestra investigación muestra, sin embargo, como inexistente. El frag. 99 confirma una vez más el pluralismo heraclíteo: la «noche» es una realidad en sí (que no se trata de un concepto privativo lo demuestra su afinidad estilística con el frag. 23, al que volveremos más adelante), y también el día. En el frag. 57 en cambio, día y noche son una sola cosa: tal cosa no puede significar la identificación de los dos términos, ni tampoco su condicio-

135 Reproducimos el fragmento según el texto de Bywater (*Heracliti Ephesii reliquiae*, rec. I. Bywater, Oxford 1877, 13). Consideramos injustificada la interpolación de Diels, en Plut. *De fort.* 3, de ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων, «a causa de las otras estrellas», antes de εὐφρόνη, dado que en este texto de Plutarco la cita heraclítea es indirecta.

136 El frag. 106: ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν, «[Heráclito reprochó a Hesíodo] ignorar que la naturaleza de cada día es una sola», que parece entonces oponerse al frag. 6, ya citado, se refiere evidentemente a un conocimiento esencial del día, como muestra el uso de φύσις, mientras el frag. 6 reflejaría el primer estadio gnoseológico, que sin embargo tiene para Heráclito su propia validez, el estadio empírico.

namiento recíproco, porque en tal caso la contradicción con el frag. 99 sería insuperable. La única solución parece ser, pues, entender esta unidad como una nueva realidad comprensiva de los dos términos antitéticos: éstos continuarían subsistiendo, dotados cada cual de una independencia que permite pensarlos prescindiendo de la realidad unificadora. La insatisfacción que se manifestaba antes al pretender un conocimiento, interior, de la esencia individual, y que surgía de la dispersión de la realidad fragmentada y cristalizada en elementos aislados, quedaría aquí aplacada por este nuevo γινώσκειν, ya no interior sino representativo, que unifica y conecta la realidad dispersa. Se introduce además un nuevo elemento: la conexión tiene lugar entre términos antitéticos.

II. CONJUNCIONES DESGARRADAS

Ahora estamos en condiciones de comprender el frag. 53 (A 19):

> πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους
>
> «*Polemos* es de todas las cosas padre, y luego rey de todo; y a los unos los revela como dioses, a los otros, en cambio, como hombres; a los unos los hace existir como esclavos, a los otros, en cambio, como libres».

En el concepto de *Polemos* parece sintetizarse para Heráclito todo cuanto se ha dicho hasta ahora sobre su visión pluralista del mundo. *Polemos* explica no el porqué —a este problema supremo no se aplica el porqué— sino el cómo, el contenido, la esencia profunda de esta estructura metafísica de la realidad. *Polemos* revela, descubre, muestra, ἔδειξε, la naturaleza y el forjarse de las individualidades esenciales que le preceden, «a los unos, como dioses, a los otros, en cambio, como hombres». Pero además, *Polemos* es al mismo tiempo un creador,

«a los unos los hace existir como esclavos, a los otros, en cambio, como libres», y merece por tanto el nombre de «padre» y de «rey». Le precede el noúmeno, pero determina el fenómeno, del que es una ley esencial. La distinción entre humano y divino radica en una heterogeneidad primordial, libertad y esclavitud son en cambio apariencia. Además, esta última sólo puede constituirse a través de la dispersión evidenciada y acentuada por *Polemos*: es preciso un principio unificador. Las individualidades deben ser puestas en relación, para que el aislamiento nouménico pueda desaparecer. Interviene una segunda ley fundamental, el *logos*, pura forma constitutiva del fenómeno,[137] más importante que el mismo *Polemos*, que está en contacto demasiado directo con la multiplicidad radical. El *logos* se impone a esta última, seleccionando los contrarios según su afinidad cuantitativa, lo que permite una conjunción armoniosa (συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα..., «conjunciones son la totalidad y la no totalidad...», 10). Los contrarios, que en la dispersión nouménica eran individualidad tan sólo, y, por tanto, distintos, pierden su inmutabilidad y su autonomía por obra del *logos*, que los convierte precisamente en contrarios y los lleva al plano representativo, convirtiéndolos de este modo en relativos unos respecto de otros. En el contacto establecido por el *logos*, la enemistad inspirada por el *Polemos* encuentra el modo de desarrollarse, y los contrarios, desprovistos en este plano de esencialidad, pueden perderse el uno en el otro (τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται..., «las cosas frías se calien-

137 Cf. frag. 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ... γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, «y respecto de este *logos* que es verdadero [, siempre los hombres se muestran privados de entendimiento, sea antes de prestar oídos, sea después de haberlo escuchado.] De hecho, también todas las cosas surgen en conformidad con este *logos*...». El significado de *logos* es perfectamente unitario, se resume en: ley del fenómeno, esto es, representación, relación entre sujeto y objeto, en la que el sujeto es también el objeto y viceversa (recuérdese que los contrarios no son otra cosa sino individualidades interiores). El *logos* será entonces también la expresión en general, en cuanto manifestación, apariencia del noúmeno, y en particular la palabra y el pensamiento humanos.

tan, lo caliente se enfría...», 126). La figura creada por el *logos* se mueve así y se transforma, para ser unificada a su vez en una conjunción más vasta y compleja, con otra individualidad representativa de igual cualidad, que *Polemos* le ha opuesto, y atravesar de este modo nuevas transformaciones (ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός ... τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι..., «y dentro de nosotros está presente una idéntica cosa: vida y muerte... de hecho, estas cosas, una vez puestas del revés, son aquéllas [y aquéllas a su vez, una vez puestas del revés, son éstas]», 88).

Por otra parte, *Polemos* no tolera una unificación triunfante, dada su naturaleza impaciente e inquieta (κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν..., «un penoso trabajo es agotarse por las mismas cosas...», 84 b [A 35]). Cuando el *logos* cree que ha destruido la esencialidad múltiple, dominada por la homogeneidad del contrario prevaleciente en fuerza vital, como sucede en las individualidades superiores de la apariencia en las que está presente una gran potencia interior (así, por ejemplo, en el alma, que pertenece siempre a la representación en cuanto tiene un *logos*, aunque no sea unificable: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο ... οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει, «los confines del alma, en tu caminar, no podrás descubrirlos... tan profundo es el *logos* que le pertenece», 45 [A 55]; ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων, «al alma le corresponde un *logos* que crece por sí mismo», 115 [A 10]; e incluso en el fuego: πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα..., «fuego siempre vivo, que arde según medida», 30 [A 30]; πάντα ... τὸ πῦρ ... καταλήψεται, «el fuego [dictará sentencia] sobre todas las cosas... y se abatirá sobre ellas devorándolas», 66 [A 90]), le sucede κόρος, «saciedad» (65 [A 88]), cualidad interior propia al *Polemos* —como su contrario χρησμοσύνη, «privación», que había conducido hacia la expresión a la solitaria esencia interior— y la inmóvil, la perfecta forma del *logos* queda destruida. El reposo en el equilibrio de una figura seductora que va transmutándose en el tiempo y en el espacio (γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι ... μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι..., «una vez nacidos quieren vivir ... pero quieren todavía más reposar», 20

[A 62]) se corresponde con el mundo ilusorio del *logos*; dada la naturaleza trágica y dionisiaca de la individualidad nouménica, guiada en este mundo por *Polemos*, es más verdadero que μεταβάλλον ἀναπαύεται, «cambiando, reposa» (84 a [A 34]). En este planteamiento unificador, que le contrapone netamente a *Polemos*, la ley superior de la representación, el *logos*, toma el aspecto de la *harmonia*: como tal, su divisa, en antítesis con el «cambiando reposa», se presenta como τὸ ἀντίξουν συμφέρον, «lo que se opone, converge» (8 [A 5]), o incluso διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει, «diferenciándose de sí mismo, concuerda» (51 [A 4]), donde se expresa una concepción horizontal estática, clausurada en el frío esquema racional de los dos opuestos que se limitan, frente al dinámico impulso vertical del *Polemos*. A la plenitud fenoménica se opone el disgusto de la intimidad, que juzga, atribuye un valor a la expresión (βορβόρῳ χαίρειν, «tomar placer en el fango», 13 [A 22]; κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα, «[pero los más] se llenan hasta la saciedad, como las bestias del rebaño», 29 [A 77]), y destruye esta forma con su exigencia de una vida más alta. La representación se desanuda así en flujo vertical de formas que expresan una jerarquía de valores, en el ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή, «el camino que sube y el camino que baja, uno solo y el mismo» (60 [A 33]), porque el *logos* aferra de nuevo la dispersión del *Polemos*, moviéndose esta vez sobre la escala trazada por la insatisfacción nouménica, y la enlaza con el vínculo del ξυνόν, «de lo que se concatena» (que debe entenderse fundamentalmente en el sentido parmenídeo, más la indicación de una función unificadora activa). Hay que seguir esta ley, que pone en claro los valores de la vida, δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, «hay que seguir lo que se concatena» (frag. 2 [A 13]; y a continuación τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ, «y aunque el *logos* se concatene», que deja clara la naturaleza del ξυνόν como comportamiento del *logos*) y ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, «hay que sacar fuerza de aquello en lo que se concatenan todas las cosas» (frag. 114, en el que se explica a continuación la consideración del ξυνόν como ley suprema de la representación). En el ξυνόν el *logos* se

interioriza, reconoce la pluralidad nouménica proclamada por *Polemos*, y así se dan las condiciones para constituir expresiones más sólidas y válidas, no recluidas plásticamente en la antítesis de los contrarios, porque la interioridad se conecta no ya en el plano estable de una homogeneidad cualitativa, sino en el ansia de una contigüidad con valores diferentes, en las dos direcciones. La gélida medida racional en la que se expresaba el conflicto de poder de las interioridades cerradas por la *harmonia* (‹γῆ› θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον..., «la tierra se licua como mar, y su medida se determina por el mismo *logos*...», 31 [A 31 b]; πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, «fuego siempre vivo, que arde según medida y se apaga según medida», 30 [A 30]), es complicada por una expresión dinámica, próxima a la intimidad pura, en la que ya no es la cantidad de las esencias que la componen, sino la cualidad heterogénea, el valor individual, lo que se contrapone (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, «he intentado descifrarme a mí mismo», 101 [A 37], ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, «la propia cualidad interior es un demonio para el hombre», 119 [A 112]). El *logos* que en su aspecto plástico se presenta como *harmonia*, en su interiorización como ξυνόν asume la figura de *Dike* que juzga la apariencia, haciendo respetar los límites de su cualidad y triunfar los valores (Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν, «no conocerían el nombre de *Dike* si estas cosas no existieran», 23 [A 65], donde ταῦτα es el fenómeno, quedando así manifiesto el valor representativo de *Dike*; καὶ Δίκη καταλήψεται..., «y *Dike* se abatirá sobre ellos...», 28 [A 80]; Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται..., «*Helios* en verdad no sobrepasará [la medida]», 94 [A 81]). Los dos aspectos del *logos* se compenetran armónicamente, condicionándose recíprocamente y produciendo el flujo admirable y reversible del devenir. El fenómeno en su figura sensible más universal se presenta en la gradación cualitativa entre «fuego» y «mundo», que no se disuelven ni traspasan el uno al otro, sino que indestructibles en sí mismos por la interioridad esencial que expresan, permanecen contiguos y en comunicación inmediata por el vínculo

del ξυνόν, laten con una vida alterna, en la que la expansión cuantitativa de uno de ellos en su plástica forma expresiva está condicionada por la absorción de la potencia de un contrario contenido en el otro, liberada por el κόρος de este último, que se encuentra en depresión cualitativa (κόσμον τόνδε ... ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, «el mundo ante nosotros... [no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres], sino que fue siempre, y es, y será fuego siempre vivo, que arde según medida y se apaga según medida», 30 [A 30], en el que, cuando el «fuego arde» el «mundo» desaparece de la apariencia, aunque subsistiendo nouménicamente y estando destinado a darle la vuelta a la situación, una vez su κόρος al hacerle perder la expresión lo convierta en χρησμοσύνη, reduciendo entonces a su vez al «fuego» ahora «apagado»: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα..., «inversiones del fuego: en primer lugar, el mar...», 31 [A 31]; πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα..., «todas las cosas se cambian en fuego...», 90 [A 29]; en estos dos últimos fragmentos las palabras «inversión» y «cambio» sintetizan el proceso antes descrito; ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι ... ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή, «para las almas es muerte convertirse en agua... pero del agua [surge] el alma», 36 [A 53]; la misma concepción se encuentra en toda la jerarquía de la representación: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες, «inmortales mortales, mortales inmortales, vivos en la muerte de éstos, pero, en la vida de aquéllos, muertos», 62 [A 43]; ψυχῇσι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι, «para las almas es goce —si no muerte— convertirse en húmedas», 77 [A 49], donde queda clara la referencia a la debilidad cualitativa, al κόρος del alma llamado τέρψις, «goce», que determina el predominio cuantitativo en la apariencia de la realidad contigua, en este caso de valor inferior por naturaleza; cf. 117 [A 51]).

La jerarquía de valores en la representación se eleva con el afirmarse de la interioridad (ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, «la trama escondida es más fuerte que la manifies-

ta», 54 [A 20]), que el ξυνόν tiende siempre a unificar más. Por encima de la unidad universal todavía visible del «fuego», está la suprema individuación divina, que recoge la complejidad de la apariencia en una forma inmutable y representa el fundamento en el que se unen las dos leyes supremas del fenómeno, «guerra-paz», en sus planteamientos cualitativos, «saciedad-hambre», y cuantitativos, «día-noche»:

> ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός
>
> «el dios es día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre» (67) [A 91].

Esta divinidad corresponde al filósofo:

> εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν
>
> «es necesario saber que la guerra es lo que se concatena, y que la justicia es la discordia» (80 [A 71]),

hay que destacar aquí la confirmación de lo que hemos dicho anteriormente, ya que la «justicia» resulta la expresión de ξυνόν —que debe entenderse como sustantivo— como la «discordia» lo es de «guerra» (*Polemos*).

La plenitud del «dios» todavía tiene su κόρος. Tras haber atravesado la apariencia, desmenuzado e individualizado como φρονεῖν, «sentir»,[138] el noúmeno está todavía más allá, en su

138 Cf. 113: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν, «el sentir es aquello en lo que se concatenan todas las cosas» (donde se afirma la contigüidad en un mismo plano radical de la intimidad de todas las cosas) repetido con menor eficacia en 116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ φρονεῖν, «a todos los hombres les puede tocar en suerte reconocerse a sí mismos y sentir la inmediatez», en el que tenemos una confirmación del significado de γινώσκειν antes establecido (al igual que para el frag. 1, aceptamos la enmienda φρονεῖν de Diels, por el contrario Kranz conserva la lectura σωφρονεῖν de los códs.): τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, «experimentar la inmediatez es la máxima excelencia» (112), donde destaca el κατὰ φύσιν ἐπαίοντας, «aprendiendo según la naturaleza trascendente», refiriéndose a la noumenalidad de la φύσις.

fundamental χρησμοσύνη, en un insondable abismo que es su verdadera patria, en un tormento solitario cuya inaccesibilidad consuela:

> φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ
>
> «la naturaleza trascendente ama esconderse» (123 [A 92]).

Como tal, el noúmeno pierde la individualidad, la determinación interior que se siente aislada frente a una realidad que la circunda, pierde la multiplicidad, carácter que le acompaña cuando está inmerso como raíz de la apariencia, y se profundiza como intimidad objetiva, punto de encuentro de las individualidades esenciales, delimitación concreta y vital que no tiene fin, ni dirección, ni impulso, ni expansión. Es ésta «la única sabiduría», oscilante todavía en su decisión, atraída a veces por el deseo de expresión y de dominio (ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων, «una sola es la sabiduría: conocer la razón, en tanto que gobierna todas las cosas por medio de todas las cosas», 41 [A 73]), a veces recogida a medio camino, mientras goza de la plenitud del dios de la apariencia y ya su naturaleza trágica alude a la separación (ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα, «una cosa sola, la sabiduría, no quiere y quiere ser llamada con el nombre de Zeus», 32 [A 84]), finalmente, a veces navegante ya sobre el mar indecible de la trascendencia (... σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον, «...la sabiduría está separada de todas las cosas», 108 [A 17]). Caen más allá las distinciones de las formas, también las de la intimidad y la unidad, todo se hace leve y sin finalidad, reina la eterna juventud del insondable αἰών:

> αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη
>
> «la vida es un niño que juega, que desplaza las piezas sobre un tablero: reino de un niño» (52 [A 18]).

VII. EMPÉDOCLES

I. PLENITUD TRÁGICA

Empédocles se presenta como un hombre completamente realizado. En cuanto dominador sin sombra en la vida, él es el vencedor del agón absoluto, el primer griego que se proclama un dios, aclamado por la multitud, cuando este título era bastante más difícil de asumir que unos siglos más tarde. El dominio sobre los hombres y las cosas se le ofrece sin esfuerzo, para él no vale el principio de que el éxito es algo que se conquista. Por ello su mirada es transparente y piadosa, desconoce el *phthonos* helénico, aunque sabe matar para apagar la *hybris*. El destino lo ha puesto en la ebria vida siciliana del siglo V, y Empédocles bebe esta riqueza de formas y de impulsos, permaneciendo siempre más fuerte que cuanto le circunda, y expresando mediante apariencias inmutables la interna fuente predominante. Esta arquitectura humana admirable no acepta ninguna afirmación, en cierto modo le rondan, pero las desdeña apenas las ha saboreado. Es un conquistador de reinos que renuncia a la corona, cuando ya se le ha asignado, y su renuncia no es romántica, no se debe ni a la debilidad ni al tedio. El que no pueda sufrir ninguna determinación se debe a un exceso de potencia interior, que no tolera demorarse en la apariencia dominada más allá del momento de la conquista. Apoyándose en la segunda ciudad más poblada de la helenidad, y aplicando a una religión de masas los métodos pitagóricos, combinación explosiva que estaba en sus manos, tiene la posibilidad de modificar el curso de la historia humana, pero incluso esto desdeña. Empédocles encarna así al personaje trágico por excelencia, porque expresa con su existencia la esencia de la tragedia misma, que es heterogeneidad de la individuación

fenoménica respecto de sus raíces. La individuación asume en la apariencia determinaciones que no afectan a su naturaleza nouménica, y de las que no se libera si no es a través de su propia disolución como fenómeno. La lucha apolínea del hombre para alargar su potencia intenta en vano abolir estas determinaciones, que conciernen a la apariencia como tal (*ananke*). Como regla la individuación nouménica está separada de lo que le rodea y su expresión en la apariencia no hace sino reflejar esta situación; pero aunque una individuación prevalezca sobre el resto de la realidad, y en esto consiste la condición suprema de la tragedia y su ineluctabilidad, la localización fenoménica disminuirá y perderá su predominio, por lo que, imposibilitada para actuar, deberá regresar a su propia naturaleza nouménica. La vida de Empédocles permite anticipar su fin, como los sonetos de los *Eroici furori* aluden a una muerte que ya se da por supuesta. Por ello la leyenda del suicidio no debe ser probablemente una leyenda. Una plenitud de vida tal fatalmente debe acabar por encontrar insuficiente y pesada la condición misma de la existencia individuada: el autor, que es a la vez un personaje, conduce con seguridad la tragedia hacia su conclusión. El drama se recita con una máscara inalterable, una sonrisa ausente y melancólica acompaña la revelación de las verdades más desgarradoras.

La política, dominada y despreciada, no puede representar ya el valor supremo. Grecia cumple su *acmé* constatando su propia locura, y concede la palma al nuevo vencedor que le ha mostrado un poder más allá de lo conocido. Empédocles recorre todo el camino, de la posición democrática, que tiene la simple función negativa de salvaguardia de la *hybris*, a la actitud del profeta religioso, que enseña la vanidad de la vida, sin creer en ello, con el único fin de desencantar a los hombres de sus pasiones y humillarlos con una superioridad incomparable, siempre consciente de estar afectado todavía por la avidez política, hasta la actividad mágica, que olvidándose de los hombres domina la naturaleza, incluso más todavía, hasta el suicidio que libera la actividad de un poder nouménico, subyugador de la realidad entera, visible e invisible. Empédocles no pretende ser poeta o filósofo, lo es tan sólo para expresar en ciertas ocasiones los planteamientos citados —su verdadera expresión es su *bios*—, pero nosotros no podemos considerarlo directamente, sino a través de este aspecto colateral. Es natural que no se le haya concedido un lugar destacado en la historia de la poesía o en la de la filosofía, porque sus versos, aunque vívidos, inmediatos, plásticos, son heterogéneos a los de la poesía común; no expresan imágenes o vivencias, ni siquiera sentimientos implicados en el tiempo o en el espacio, sino que traducen una realidad nouménica anterior, que se le escapa al poeta, mediante visiones no simbólicas sino expresiones directas, no expresiones de expresiones, y porque su filosofía sigue siendo su poesía, desprovista de abstracciones casi, constituida por intuiciones cargadas de significados implícitos, cuyo dibujo unificador es apenas perceptible, y precisa ser desarrollado. Estas expresiones poéticas se van agrupando según las disposiciones interiores fundamentales de Empédocles, transmitiéndose a través de una variación de formas desde la apariencia a la plenitud nouménica. De este modo la expresión pierde su fijeza muerta, abriéndose en matices siempre renovados que lentamente agotan la riqueza interior, y vibra con una vida autónoma que supera los límites intuitivos en los que se ha dado. El planteamiento es completamente musical: un único impulso fundamental se articula en individuaciones expresivas, motivos siempre nuevos. Los grupos de los motivos se pueden indicar sintéticamente con cada uno de los cuatro elementos, *Aphrodite*, *Neikos*, *Sphairos*. El milagro de esta poesía consiste en mostrar mediante una variedad plástica la raíz indecible. De este modo, por ejemplo, se manifiesta una perspectiva fundamental de la realidad:

Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον

«Y Nestis que de sus lágrimas hace brotar el curso de la vida mortal» (6, 3),

un tema con innumerables variaciones:

ὄμβρον δ' ἐν πᾶσι δνοφόεντά τε ῥιγαλέον τε
«Y lluvia, por doquier oscura y fría» (21, 5),

...καὶ πόντος πολυκύμων
«... y el mar embravecido» (38, 3),

...ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς
«... y mudo pez que se desliza en el mar» (117, 2).

Incluso puede suceder —tomamos el ejemplo de otra de las perspectivas— que dos motivos, que expresan una complejidad nouménica, se presenten en contraste aparente, aunque unificados musicalmente:

ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή
«Dulce, la ola inmortal del Amor intacto» (35, 13),

Κύπριδος ὁρμισθεῖσα τελείοις ἐν λιμένεσσιν
«Amarrando en los puertos perfectos de Cipris» (98, 3).

No toda la música, bien poca incluso, responde a estos requisitos; y por supuesto, ninguna otra poesía. Sus expresiones están rígidamente determinadas en tanto que duplicado de una realidad nouménica inmutable, clausurada sobre sí misma y simultánea, y siguen como la música una concatenación racional, con sus variaciones y sus estribillos. El curso fatal de estas apariencias poéticas, que son expresiones de primer grado, es el arquetipo de las apariencias variables de nuestro mundo. La poesía se vuelve física y filosófica, y el mundo entero de la apariencia es expresión, encadenada por el férreo ciclo de la necesidad, donde los temas poéticos aparecen como formas escultóricas, en sintéticas palabras inmutables, en las que, en el flujo eternamente renovado del tiempo, se desgrana la multiplicidad fijada de modo indecible, más allá de cualquier representación. De este modo, una trascendencia radical queda reducida totalmente a términos de vida concreta, plástica,

individuada, y el pesimismo que rompe cada determinación no se consuma en un tormento destructor, sino que se resuelve en un optimismo más fuerte, que encuentra en la expresión un duplicado de la realidad y que reconstruye más allá de la rotura de cualquier límite una nueva figura palpitante en la que contemplarse.[139]

139 Estos rasgos de la personalidad de Empédocles se fundan, además de sobre sus fragmentos, en una investigación de las fuentes biográficas. La fiabilidad de éstas está bastante más fundada que en el resto de los presocráticos, gracias a Hipoboto (identificado por Wilamowitz *Ant. v. Kar*, 326-327 y por Bidez *Biogr. d'Emp.* 5-19, 78-80, con quienes no estamos de acuerdo sin embargo en suponer que se trate de un autor ampliamente utilizado por Diógenes), que en su vida de Empédocles utiliza noticias muy antiguas. En general aceptamos los resultados del serio estudio de Bidez, excepto en algunos puntos. El más importante de éstos tiene que ver con el suicidio de Empédocles, que consideramos posible históricamente. Es notable sobre todo la antigüedad de las fuentes que lo atestiguan: Heraclides Póntico pudo haberlo sabido sólo sesenta años después de la muerte del filósofo (cincuenta según Bidez *Biogr. d'Emp.* 28), de personas que estaban en la primera juventud cuando ésta sucedió. De todos modos, no podríamos fiarnos mucho de Heraclides si la noticia no viniese confirmada por Diodoro Efesio, autor desconocido, pero probablemente antiguo, según resulta de la crítica del texto de Diógenes: cf. Bidez *Biogr. d'Emp.* 50-53; por nuestra parte lo consideramos incluso anterior a Timeo (Diog. VIII 71: τούτοις δ' ἐναντιοῦται Τίμαιος, «a éstos se opone Timeo», además, el que haya hablado de Anaximandro, filósofo poco conocido, confirma su antigüedad y credibilidad. Aparte de esto, la versión caricaturesca del suicidio es posterior, según ha demostrado Bidez (*Biogr. d'Emp.* 70-72). Sea como fuere, Timeo no había comprendido el significado del fin del filósofo, y había creído salvar su memoria oponiéndose al relato del suicidio. Sin embargo, Timeo no poseía otras versiones, y se contentó con ofrecer una conjetura personal y débiles refutaciones a cuanto se había transmitido (cf. Bidez *Biogr. d'Emp* 48-49; el hecho de que el sacrificio previo a la muerte de Empédocles hubiera tenido lugar en territorio siracusano, en lugar de constituir una objeción, se aviene perfectamente con la noticia del exilio del filósofo). Finalmente, otros indicios llevan a pensar que Heraclides no inventó su relato, sino que lo tomó de una vasta tradición local (Bidez lo ha demostrado en *Biog. d'Emp* 15-40, así como el hecho de que las dos partes del relato, sacrificio y muerte de Empédocles en el Etna, remiten a Heraclides. Sin embargo, no estamos de acuerdo con este crítico en considerar que las dos partes reflejan dos fases sucesivas de la formación de la leyenda; a nuestro entender se trata de un relato coherente y unitario desde el principio, en el

II. TRIUNFO DE LA EXPRESIÓN

Pasemos ahora al análisis de algunos puntos significativos de la filosofía de Empédocles. La ambigüedad de una trascendencia, heterogénea a cualquier expresión y sin embargo destinada a

---

que se explicaba, probablemente por Pausanias, la milagrosa desaparición por el deseo de una muerte solitaria. Es difícil que en el 430 tomara forma la leyenda de una apoteosis). En conclusión, una simple reticencia psicológica, causada por la incomprensión de la personalidad de Empédocles y por encontrar ridículo lo que sólo le podía parecer tal a alguien que había vivido en la exaltación procurada por su proximidad, explica por qué la verdad histórica del suicidio ha sido negada sin más tanto por los antiguos como por los modernos.

También disentimos de Bidez en lo que respecta a la oferta del poder a Empédocles, noticia que creemos que deriva de Timeo y por tanto es fiable (cf. Diog. VIII 64: τὰ δ' αὐτὰ καὶ Τίμαιος εἴρηκε, τὴν αἰτίαν ἅμα..., «las mismas cosas ha dicho Timeo...»; Bidez *Biog. d'Emp.* 131). En cuanto al exilio, pensamos que se debió al desinterés por la política que hasta cierto punto muestra Empédocles, lo que brindó buenas oportunidades a sus adversarios, y en parte también a la profunda transformación de la vida pública griega después del 450 a. C.: pero el filósofo no resultó afectado por ello (cf. en sentido contrario Bidez *Biogr. d'Emp.* 158-159, 162-163). La lectura de los Καθαρμοί en Olimpia debe fecharse presumiblemente en 452 o 448 a. C., es decir, dos o tres olimpiadas antes de lo que afirma Bidez. Habida cuenta de las diferentes noticias fiables, la fecha de nacimiento debe colocarse en los años 490-488 a. C. La fecha de Apolodoro (FGrHist II B 1028, 32-1029, 18) debía ser la misma, o unos años antes. El ὑπεργεγηρακώς, «viejísimo», muestra que la fecha de nacimiento no podía haber sido situada por el cronólogo en los años 484-480 a. C.; ésta es una prueba más contra el esquematismo de Jacoby. Los críticos establecen fechas más o menos próximas a ésta, excepto H. Stein, *Empedocles Agrigentini fragmenta*, Bonn 1852, 4-5, que rejuvenece bastante a Empédocles.

Finalmente, a nuestro entender es evidente que los Καθαρμοί fueron compuestos antes que el Περὶ φύσεως. A los argumentos aducidos por Bidez, de por sí ya decisivos, podemos añadir que, por un lado, la *acmé* del éxito político de Empédocles, seguramente situado alrededor del 460 a. C., no puede estar cronológicamente alejada del momento de popularidad que los Καθαρμοί presuponen, y del otro lado, que el Περὶ φύσεως (escrito hacia el 450 a. C. según U. von Wilamowitz, *Die Katharmoi des Empedokles*, en «Berl. Sitzsber.», 1929, 653). Se encuentran buenas observaciones sobre el estilo de Empédocles en C. E. Millerd, *On the Interpretation of Empedocles*, Chicago 1908, 21-24.

revelarse en la apariencia, toma cuerpo plásticamente, desde el inicio del Περὶ φύσεως en la contraposición entre Empédocles y los mortales y se refleja en toda la doctrina del conocimiento. Algo que trasciende a la representación se manifiesta en la primera aparición del conocimiento:

> στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται
>
> «Estrechos poderes cognoscitivos recorren agitados los miembros» (2, 1).

Los medios cognoscitivos de los hombres son débiles y estrechos (στεινωποί), pero son παλάμαι, «poderes», es decir, un principio interior, que *recorren agitados*, oponiéndose a la fijeza representativa de los γυῖα, «miembros», su expresión en la apariencia. Estos poderes son principios individuales, que, a pesar de su esencialidad sufren del fenómeno predominante que los apremia desde el exterior:

> πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια, τὰ τ' ἀμβλύνουσι μέριμνας[140]
>
> «Muchas miserias le alcanzan, oprimiéndole el conocimiento» (2, 2).

---

140 μέριμναι equivale a παλάμαι. Los versos siguientes se demoran en la miseria de los mortales, acentuando la trascendencia fundamental. El v. 3 es bastante discutido; proponemos la lectura: παῦρον δ' ἐν ζωῇσι βίου (Wilamowitz) μέρος ἀθροίσαντες, «recoge —en su vivir— una pequeña parte de "vida", / [hombres destinados a muerte veloz, como humo que se eleva, se disipan]», en los dos códs. según Mullach *Fr. Ph. Gr.* I 25; el significado aparecerá claramente con la exégesis del frag. 110. Los vv. 5-6: «[no creyendo cada cual sino en aquello con lo que choca/ —empujados en todas direcciones]» recuerdan a Heráclito: la mediocridad consiste en una vida fragmentaria, de la que se escapa el ξυνόν. El fenómeno, «aquello con lo que choca», se impone por completo al principio nouménico, las παλάμαι, reduciendo la vida de los hombres a pura representación. El ὅλον contrapuesto, «la vida entera», se descubrirá por tanto en la interioridad. Las diversas enmiendas del v. 6 no parecen satisfactorias: proponemos πάντοσ' ἐλαυνόμενοι, τὸ δ' ὅλον <τ'>εὔχονται εὑρεῖν, «empujados en todas direcciones; presumen de haber descubierto la vida entera» (cf. 15, 4).

Se contrapone a esta debilidad fenoménica un mundo superior, presentado paradójicamente:

> οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστά οὔτε νόῳ περιληπτά
>
> «Así estas cosas no pueden ser vistas por los hombres, ni oídas. Ni comprendidas por obra de la interioridad» (2, 7-8).

La verdad que está en posesión de Empédocles únicamente, es ofrecida (τάδ') a quien no puede cogerla. Sin embargo, entre los dos mundos existe la posibilidad de una conexión: la verdad puede asumir una forma expresiva y el hombre tiene en su interior un principio divino. La separación de la apariencia (ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης, «[en cambio conocerás] ya que te has separado tan completamente», 2, 8) es la condición para un acercamiento a la realidad superior, que hay que atribuir a Pausanias. El camino se precisa a continuación: el punto de partida reside en lo concreto de un conocimiento sensible en el que se ha reforzado el elemento interior. Esto ocurre cuando los παλάμαι pierden su débil individuación, unificándose y potenciándose:

> ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαστον[141]
>
> «Vamos, observa con todo tu poder cognoscitivo cada objeto en su claridad esencial» (3, 9).

La interioridad sensible del organismo no se someterá a la apariencia del objeto (ἕκαστον), sino que entrará en su intimidad

141 Seguimos a Karsten en suponer una laguna después de 3, 5. Lo que sigue (3, 6-8 «[pero que la fama rica en honores no te fuerce a recoger sus flores / de los mortales, para no hablar más de lo que han establecido los dioses / ni sentarse con arrogancia en las cimas de la sabiduría]»), remite a Pausanias, exhortando a no dejarse dominar por el instinto político, que conlleva la *hybris* e ilusiones de sabiduría. La filosofía rivaliza con la política. El θάρσει del v. 8 se refiere a las palabras siguientes (Bignone *Emp.* 143-144, 393) y Diels lo traduce por «mit Dreistigkeit».

con la mayor potencia, captando su individualidad esencial (πῇ δῆλον). Los γυῖα (no sólo los miembros, también las sensaciones en sentido estricto, como representaciones) no deberán aislarse, agotando todo el organismo con una impresión pasiva, sino colaborar, convirtiéndose en los caminos a través de los cuales se explique la expansión de lo íntimo:

> μήτε τι τῶν ἄλλων, ὁπόσῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
> γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον
>
> «[No te fíes más de la vista que del oído, Ni del oído más que de los sabores distintos de la lengua;] A ninguna de las otras facultades, por doquier que exista un camino que conduzca al conocimiento, Le niegues tu fe, y capta cada objeto en su esencial claridad (3, 10-13).

La unión de los παλάμαι es pues el νόος, ya aparecido en 2, 8, y captar el ἕκαστον en su vitalidad se llama νοῆσαι. Podemos llamarle a todo esto conocimiento artístico de la realidad, donde cada individuación es retenida como esencial y descubierta como tal. Es la misma concepción pluralista de la que parte Heráclito: pero Empédocles plantea más claramente la cuestión. No es éste, sin embargo, el conocimiento supremo: la unión de los παλάμαι pertenece incluso, con grados diversos de potencia, a todos los hombres. El principio de individuación de los hombres no es otra cosa:

> αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα
>
> «La sangre, en torno del corazón, es para los hombres pensamiento» (105, 3).

En el Περὶ φύσεως toda la esencialidad oculta toma una figura, y el sentimiento fundamental que en los momentos intensos de vida palpita en el pecho (περικάρδιον), cuando la parte más verdadera de un individuo capta un objeto, se presenta aquí como sangre. La individualidad de cada hombre nace de la particular estructura de sus γυῖα y a la vez de la naturaleza

de su νόημα; este último, es decir la sangre, no será por tanto igual en todos, sino que según diversas formas representati- vas expresará los fundamentales caracteres humanos.[142] Este principio de individuación no le corresponde sólo al hombre, sino a todos los animales (ἐκ τῶν αἷμά τε γέντο καὶ ἄλλης εἴδεα σακρός, «de estos elementos se generan la sangre y las formas de los otros tejidos carnosos», 98, 5); a todos los orga- formas de los otros tejidos carnosos», 98, 5); a todos los orga- nismos en definitiva, es decir, a todos los seres dotados de γυῖα, en cuanto expresan «poderes», y aunque no estén unificados, son complejos de interioridad, y por tanto de conocimiento (ὧδε μέν οὖν πνοιῆς τε λελόγχασι πάντα καὶ οσμῶν, «así han recibido todos en suerte respiración y olores», 102). En sustancia, la esencia nouménica de toda realidad es su invisi- ble impulso vital de reaccionar frente a cuanto le circunda, de mezclarse con el todo, encontrándose fuera de sí (γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν..., «con la tierra vemos tierra [con el agua, agua]», 109, 1). Esta naturaleza le corresponde a todas las co- sas, incluso a las inanimadas, también a los elementos consti- tutivos de todas las cosas, cuya esencia interior (τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα..., «cuatro raíces de todas las cosas...», 6, 1)

142 Cf. 98, 1: ἡ δὲ χθὼν τούτοισιν ἴση συνέκυρσε μάλιστα, «tierra se encontró en proporción casi igual que éstos / [Hefesto, lluvia y éter resplandecien- te]». Bidez destaca el μάλιστα, plantea acertadamente la proximidad y la distinción con el *Sphairos* y cita a Teofrasto *De sens.* 11 (*Vors.*[5] I 302, 25-28), afirmando en este caso equivocadamente que en la sangre también existe *Neikos* (Bignone *Emp.* 187, 2; 470 nota). El fragmento 98 está literalmente en contra de ello; la referencia del frag. 109 no prueba nada, en cuanto que el conocimiento al que se alude es de γυῖα, no de αἷμα, «sangre». El μάλιστα contiene además la posibilidad de diferentes estructuras, es- tablecidas por el difícil v. 4, que restituimos: εἰ δ' ὀλίγον μείζων. εἴτε πλέον εἴτε δ' ἔλασσον, «[amarrando en los puertos perfectos de Cipris,] / si predomina poco. Sea mayor o menor la relación / [de estos elementos se generan la sangre y la forma de los otros tejidos carnosos]». Con estas enmiendas el verso queda referido en su primera parte a lo que le precede, atribuyendo un carácter de estabilidad, perfección y serenidad a la san- gre en la que predomina la tierra, y en su segunda parte, a cuanto sigue, introduciendo la posibilidad de diversas combinaciones, para enunciar después de estas generalizaciones la forma expresiva unitaria.

es precisamente la raíz cognoscitiva, un φρονεῖν fundamental de los mil matices del gozo y el dolor (καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται, «y por medio de estos [elementos, todas las cosas] sienten y gozan y sufren», 107, 2), una convulsa mezcla de sentimientos reaccionando los unos a los otros y de- terminados por estos recíprocos contactos cognoscitivos, pri- mordiales y sin intencionalidad (τῇδε μεὶν οὖν ἰότητι Τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα, «allí, por voluntad del azar, todas las co- sas sienten con inmediatez», 103). Todo esto se traduce plás- ticamente, la pululante multiplicidad más allá de su momento inmediato estático se representa en virtud de su misma na- turaleza: las «raíces» se solidifican en los elementos visibles (Ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορῶμεν ἅπαντα, Γαῖά τε καὶ πόντος..., «[Pues bien, te diré los primeros principios, e igualmente originales,] Que se expresaron en todas las cosas que ahora vemos, Tierra, mar...», 38, 2-3) y las complicaciones del φρονεῖν elemental en agregados interiores unificados bajo una vida autónoma, los παλάμαι y los νοήματα se expresan a su vez en γυῖα y αἵματα[143].

Dada esta estructura del conocimiento, la aproximación a la verdad está determinada por un factor doble, cualitativo y cuantitativo. En el primer aspecto, es decisiva la composición del νόημα, volveremos a ello más adelante. En cuanto al aspecto cuantitativo, hablando precisamente de un alto conocimiento, Empédocles dice:

ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται,
ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτήσεαι· αὐτὰ γὰρ αὔξει
ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπῃ φύσις ἐστὶν ἑκάστῳ[144]

143 Cf. 110, 10: πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν, «has de saber, en efecto, que todos [los principios] tienen sensación y una parte de pensamiento», donde queda claro el valor de la φρόνησις, «sensa- ción», como componente del νόημα.

144 Todo el fragmento 110 es bastante importante. Se presenta un conocimien- to interior en términos inmediatos, en los vv. 1-2. La expresión ἀδινῇσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας, «[en efecto, si] de un salto fijándote profunda-

«Éstos [los principios] te pertenecerán para toda la eterni-

---

mente en tu densa interioridad / [inspirado contemplarás los principios con puro anhelo]», capta sintéticamente el íntimo sobresalto que instantáneamente separa. El ἐρείσας, empleado en intransitivo, significa *fijándose de un salto*; πραπίδες, es la interioridad de la «sangre que está en torno al corazón» y que queda aquí determinada según una cualidad superior, con un aumento de densidad cargado de potencia (ἀδινῇσιν). (Para la penetración íntima contenida en el ὑπό, cf. *Brihadaranyaka-Upaniṣad* 4, 4, 22 [Deussen]: «Wahrlich, dieses grosse, ungebotne Selbst ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende. Hier, *inwendig im herzen* ist ein Raum, darin liegt er, des Herr des Weltalls... er ist die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, dass sie nicht verfliessen», «en verdad, este *ātman* grande, increado, está hecho de conciencia en las percepciones de los sentidos. Este espacio etéreo que está en el interior del corazón, y es ahí donde mora, Señor de todo... Es el dique que separa los mundos, impidiendo que se confundan», *Upaniṣad* 143). En el v. 4 la interioridad, en adelante separada, se despliega en la aprensión de la verdad que le es contigua, en un logro y un esfuerzo continuados. Bignone (*Emp.* 480, nota) ha mostrado ya el valor místico del verso 2. Obsérvese que el objeto indeterminado del conocimiento es el hilo conductor de todo el fragmento (σφ', v. 1; ταῦτα πάντα, v. 3; ἄλλα τε πόλλ', v. 4; ταῦτ', v. 5; ἐκλείψουσι, v. 8; σφῶν αὐτῶν, v. 9; πάντα, v. 10). La determinación aparece en el v. 10: «[has de saber, en efecto, que todos los principios tienen sensación y una parte de pensamiento]»; se trata de los componentes interiores elementales de la realidad, dotados de φρονεῖν. Tanto el sujeto como el objeto de este más alto conocimiento son la interioridad. Pasando a los vv. 3-5, ταῦτα πάντα indica las esencias elementales próximas al cognoscente, que están atadas por su potencia en una contigüidad (παρέσονται, en el sentido ya constatado en Parm. 4, 1) indisoluble para la eternidad (δι' αἰῶνος, cf. 16, 2). En el v. 4, ἄλλα τε πόλλ', «muchas otras riquezas cognoscitivas», son las interioridades elementales más alejadas del cognoscente en el tiempo y en el espacio. Recordamos al respecto el frag. 129, atribuido por Timeo a Pitágoras y por otros a Parménides (Diog. VIII 54). Aun sin tratar de dar peso a esta afirmación anónima, dado el valor nulo en este campo de un testimonio del pitagorizante Timeo, no se sabría a quién atribuir el fragmento si no precisamente a Parménides. Las declaraciones de Teofrasto, cuya importancia han mostrado nuestras investigaciones precedentes, de una dependencia estrecha de Empédocles respecto de Parménides (ζηλωτὴν καὶ πλησιαστήν, «[Empédocles fue] rendido admirador [de Parménides] y estrechamente unido a él») quedan plenamente confirmadas comparando los fragmentos de los dos filósofos. La afinidad es tan evidente que no precisa documentarse: basta al respecto con seguir la línea interpretativa con la que exponemos los dos sistemas (es infundado cuanto dice J. Bidez en «A. f. G. d. Ph.», 9, 1897, 203-207). Un estrecho contacto personal está en la base del frag.

dad, Y de ellos, adquirirás muchas otras riquezas cognoscitivas;

---

129. El contenido de este fragmento recuerda al frag. 110. La expresión μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον, «[y había entre ellos un hombre de rara sabiduría, que] poseía la máxima riqueza de interioridad» (129, 2), sintetiza el resultado del 110, 1-5, presentando un νόημα potenciado (cf. 132, 1, donde además la cualidad del cognoscente se determina como «divino»), y la otra ... πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν, «[ya que, cuando] de un salto se fijaba completamente en su interioridad» (129, 4) reproduce el momento interior cognoscitivo de 110, 1-2. El 129, 5: ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον, «fácilmente captaba con una mirada cada una de las cosas que son», expone el objeto del conocimiento, que es la individualidad esencial, pero en este caso no sólo una φρόνησις externa, sino también un νόημα. El 129, 6: καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν, «en diez, en veinte generaciones de hombres», contribuye a explicar el contenido del ἄλλα τε πόλλ', «mucha otra riqueza cognoscitiva», de 110, 4. Volviendo al frag. 110, la antítesis αὐτὰ γὰρ αὔξει, «de hecho permaneciendo iguales se potencian» (110, 4), significa el acrecentamiento cuantitativo con una constancia cualitativa; la medida de este acrecentamiento viene dada por la naturaleza de la individualidad esencial del cognoscente, y es proporcional a su potencia. En el v. 5 la penetración del noúmeno se profundiza, de ἦθος, «individualidad», a φύσις, «naturaleza íntima»: la primera es la unidad interior que individua toda realidad (cf. 17, 28), comprendiendo tanto a la φρόνησις como al νόημα, la segunda en cambio es el inexpresable más allá del fenómeno, que en cada unidad establece una multiplicidad ulterior y disuelve la individuación en sus componentes elementales, reduciéndola a inasibles relaciones de esencia. Los vv. 6-7, «[pero si tú desearas otras cosas, de las infinitas y miserables que hay entre los hombres, y oscurecen las fuerzas vitales]», recuerdan 2, 2: la mediocridad disminuye cuantitativamente la interioridad del conocedor. La vida superior es tensión incesante (μελέτῃσιν, «con anhelo», v. 2), potencia que se expande inexorablemente. Cuando el esfuerzo y el anhelo se alejan, las esencias absorbidas se desligan (σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι, «pronto [en el ciclo del tiempo] los principios te abandonarán», v. 8), deseosos de una interioridad afín (ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν..., «deseando [volver a su propia] amada estirpe», v. 9), una individualidad que más poderosamente les atrae.

Enlaza con el frag. 110, el 12, 3: αἰεὶ γὰρ τῇ γ' ἔσται, ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ, «éste [lo que es] estará siempre ahí, cada vez que uno interrumpe su propio impulso». Se trata evidentemente del mismo conocimiento esencial: el objeto, en lugar del indeterminado ταῦτα, es aquí el parmenídeo ἐόν (12, 2). La realidad se petrifica en la eternidad donde el sujeto embriagado por su salto se confunde con el ἐόν. Empédocles deja de lado la aspiración y la vida trabajosa del conocedor y describe el instante en el que la multiplicidad contenida en el ἐόν se recoge en una fusión de interioridad estática, que encadena lo real, y lo agota.

siendo iguales de hecho Éstos se potencian en cada individualidad, según la naturaleza íntima de cada uno» (110, 3-5).

La potencia de una individualidad se manifiesta en la absorción cognoscitiva de la realidad interior que cae bajo su dominio. Este aspecto cuantitativo, radicado en los componentes elementales de la individualidad como tendencia a la expansión, es el origen más profundo de la apariencia. Como cualidad inmutable, los principios nouménicos permanecen en un aislamiento sin vida, pero su impulso a afirmarse, una inestabilidad, un anhelo primitivo los lleva a sentirse recíprocamente, por la interferencia que rompe las olas en las que su vida se propaga, a gozar del reflujo que unifica dos esferas afines y a sufrir el obstáculo de las esencias heterogéneas. Nace así la individualidad, invisible todavía, que se vuelve visible al ampliarse; la cantidad de la esencia le da cuerpo:

αὔξει δὲ χθὼν μὲν σφέτερον δέμας, [αἰθέρα δ' αἰθήρ][145]

«Tierra acrecienta su propio cuerpo, el aire acrecienta el aire» (37).

La consideración gnoseológica se asienta así en una metafísica que la condiciona. Estamos ahora en condiciones de reconstruir en sus líneas esenciales el sistema empedocleo. Más allá de toda apariencia está el mundo indecible del φρονεῖν, en el que las determinaciones se desvanecen. En la intimidad divina la dispersión se unifica, cae todo límite de heterogeneidad, y en un desapego inexpresable se descubre la desbordante riqueza seminal, que está abismalmente inserta en la multiplicidad visible:

145 Recordemos de nuevo el frag. 106: πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν, «porque el pensamiento se potencia en los hombres volviéndose hacia la esencia interior», perfectamente paralelo a 110, 3-5; παρεόν significa esencia interior que la atracción del sujeto vuelve contigua, y μῆτις es completamente equivalente a νόημα (cf. 2, 8-9).

ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν[146]

«Solamente un corazón sagrado e indecible subsiste entonces, que con veloces pensamientos se lanza a través del mundo entero» (134, 4-5).

La ambigüedad entre φρήν, «corazón», y φροντίδες, «pensamientos», entre unidad y multiplicidad, constituye el pálpito de un noúmeno cálido, que se lanza a fundar la apariencia, apasionado y dominador. Este impulso, que hemos llamado aspecto cuantitativo de la esencia, para alcanzar la representación, debe fundarse en una heterogeneidad primordial, el campo de las φροντίδες que, aun sin estar todavía determinadas individualmente, se propagan en el plano noumenal, disponiéndose en actitudes fundamentales, en localizaciones implícitas debidas al aspecto cualitativo de la esencia. El anuncio de la multiplicidad, la conjunción de las φροντίδες es el fenómeno. La potencia y las cualidades primordiales se hacen explícitas, conformándose en dominios determinados. El dolor nouménico es aquí separación, obstáculo, extrañeza ante lo que está en torno, el gozo es síntesis de partes que al expandirse se han fusionado. Se obtiene así una individualidad representativa, entrada en la visibilidad; este agregado plástico y mutable está sometido a una nueva ley, la κρῆσις, principio supremo del fenómeno:

[αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἀλλοιωπά] τόσον· διὰ κρῆσις ἀμείβει

146 El fragmento pertenece al Περὶ φύσεως, como ha demostrado Bignone (*Emp.* 631-649). La relación entre φρὴν ἱερή y *Sphairos* (identificada por Diès, *Le cycle mystique*, París 1909, 89-91) se analizará a continuación. No puede hablarse de una espiritualidad de la φρήν como hace W. Nestle, *Der Dualismus des Empedokles*, en «Philologus», 65, 1906, 554-556. Empédocles, como antes Heráclito y Parménides, indica el noúmeno en su pureza con la palabra φύσις; cf. 110, 5; 63 (en 8, 1 y en 8, 4 el uso de la palabra es convencional: ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν, «y los hombres la llaman [generación]».

> «Permaneciendo sin embargo iguales, corren los unos a través de los otros Y se transforman ora en ésta ora en aquella cosa: tan grandes cambios conlleva la fusión» (21, 13-14).

La nueva forma de este núcleo, donde se ha coagulado una diseminada cantidad nouménica, es la infinita posibilidad, la riqueza de la apariencia, de combinaciones racionales, que son modelos de individuación en los que aquella potencia primordial encuentra una nueva vía de expresión. La κρῆσις ofrece una figura donde pueda vivir este impulso retenido, y los componentes de la fusión, las μέρη,[147] «las partes», solidifican la heterogeneidad cualitativa primordial en determinaciones precisas e inmutables. El μέρος es la expresión inmediata del «pensamiento» y por ello más cercano al noúmeno que no la fusión obrada por la κρῆσις. Cada μέρος tiene una individuación inconfundible, conferida por su grado particular de potencia nouménica, pero, dado que ésta transfiere su impulso a la individualidad representativa de la κρῆσις, su función consiste sobre todo en expresar una cualidad explícita, una determinación fundamental de la realidad, que otros infinitos μέρος de las diferentes potencias representan igualmente. Seis son para Empédocles las cualidades fundamentales, las familias de μέρη, de donde extrae sus combinaciones la caprichosa ley de la κρῆσις. Estas combinaciones, la potencia particular de cuyos componentes se expresa en representaciones cuantitativamente espaciales que determinan proporcionalmente la entidad de la participación de cada μέρος en la individuali-

147 El concepto de μέρη ha sido entrevisto ya por A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, París 1906, 179-184, y con mayor precisión por Bignone *Emp.* 398-400: ambos se detienen sin embargo en un superficial planteamiento físico. Particularmente notable es el verso ἄμβροτα δ' ὅσσ' εἴδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται αὐγῇ, «y soplos inmortales bañados de calor y de vívida luz» (21, 4), donde no sólo se considera el aire en sus μέρη (Kranz traduce también por *Luftteile*), sino que se alude con εἴδει y δεύεται a la heterogeneidad cualitativa de la fusión operada por la κρῆσις, en el caso particular de la individualidad que se vuelve visible como aire.

dad compleja (cf. 98, 4), son estables (ὡς δ' αὔτως ὅσα κρῆσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν, «como, del mismo modo, aquellas que más predominan en la fusión», 22, 4)[148] o inestables, según si está ausente o forma parte de ellas *Neikos*. Cuando interviene en la constitución de la individualidad, ésta conlleva el principio de su propia disolución, sus μέρη no forman una fusión, sino una mezcla, y la estática ley suprema de la representación, la κρῆσις, adopta una forma inestable, llamándose

> ...μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
> «...mezcla y luego separación de lo que estaba mezclado» (8, 3).

Por el contrario, *Aphrodite* es el conectivo de toda individualidad representativa, el μερος que se abraza a los otros:

> Ἁρμονίης κόλλησιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν
> «Estrechamente unidos por el conectivo de Armonía, la diosa» (96, 4).

La κρῆσις no tiene pues contenido, encierra simplemente una complejidad nouménica condensada por una cohesión esencial, dándole una forma representativa que aparece como unidad en el tiempo y en el espacio.

La individualidad así constituida se expande fenoménicamente, su potencia vive en el tiempo y en el espacio, desarrollándose mediante la absorción de individualidades similares de menor potencia o de μέρη todavía implícitas. Cada μέρος de la individualidad atrae entonces a tantas μέρη —cada una de las cuales tiene una potencia diferente— de su misma cualidad

148 El verso no ha sido entendido hasta ahora: según la interpretación común se debe hacer depender κρῆσιν de un κατά sobreentendido (cf. F. W. Sturz, *Empedokles*, 2 vols., Leipzig 1805, 575), y se fuerza el significado de ἐπαρκής. Proponemos considerar κρῆσιν ac. de rel. y traducir ἐπαρκέα como *predominantes* (cf. el uso de ἐπαρκέω en Sófocles, *Ant.* 612). El predominio de una individualidad deriva, como se verá, de su estabilidad.

cuantas veces sea necesario para que se mantenga la proporción compleja impuesta por la κρῆσις. En las individualidades formadas por la μίξις, «mezcla», la misma absorción de las μέρη, que implica cada vez una recomposición interna de la mezcla, le permite intervenir al *Neikos*, provocando la διάλλαξις, «separación». Por el contrario, en las fusiones la estabilidad es proporcional a la potencia unitaria, es decir a la posibilidad de expansión. Ésta es máxima cuando la κρῆσις reúne las μέρη de mayor potencia de todas las cualidades, excepto naturalmente las del *Neikos*. Dado que la potencia compleja de cada cualidad es la misma (son iguales la cantidad medida de todas las μέρη de cada familia y por tanto los mínimos y máximos cuantitativos de las μέρη de cada cualidad: ταῦτα γὰρ ἶσά τε πάντα..., «todos están en efecto igualmente distribuidos....»), y que la dignidad de cada una en tanto cualidad está en un mismo plano metafísico (... καὶ ἥλικα γέννων ἔασι, «e igualmente antiguos en cuanto origen», 17, 27), en el caso mencionado de κρῆσις perfecta, las μέρη tendrían la misma potencia y participarían por tanto, cada una en la misma medida, en la constitución de una fusión del todo estable.[149] Esta individualidad, además de por su predominante poder de expansión, se afirma sobre la realidad circundante por la simplicidad de su composición, reproduciéndose fácilmente, aunque no en la perfecta proporción original (cf. el μάλιστα, «cerca», de 98, 1), en el mezclado dominio nouménico que todavía no ha sido dominado por la κρῆσις, y gracias a la facilidad con la que tiene lugar la recomposición interna, cada vez nuevas μέρη son absorbidas. Por el contrario, las otras identidades estables —y las primeras

149 Siendo como se ha dicho iguales los máximos y los mínimos cuantitativos, la potencia media en las μέρη de cada cualidad es igual. Empédocles toma en consideración esta potencia media cuando quiere dar una fórmula definitiva a la composición de una individualidad estable. Así se explican las precisas relaciones numéricas fijadas por el frag. 96: en este caso las individualidades han asumido decididamente un aspecto visible, y por tanto su expansión ha alcanzado un grado tal que permite que se considere la media.

entre todas, los llamados elementos, en los que no entra *Neikos* (Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν ... Καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, «Odio destructor, separado de ellos... Y Amor, a ellos junto», 17, 19-20) y cuya estructura es muy simple (el núcleo primitivo es la unión del μέρος de máxima potencia de una cualidad con *Aphrodite*, y la expansión posterior mantiene la relación fundamental, permitiendo que se le agregue cualquier μέρος aislado de otras cualidades)—, que tan sólo ampliándose adquieren visibilidad y pueden llamarse fuego, aire, agua o tierra, no contienen ningún principio de disolución,[150] pero deben

150 Esta estructura de elementos visibles está contenida en parte en el frag. 22: «[Individualidades que, unidas todas en sus partes —esplendor y tierra y cielo y mar, / afines, una vez separadas han producido los cuerpos mortales / —como, del mismo modo, las que predominan más en la fusión— / se confunden entre sí, asimiladas por Afrodita. / En cambio aquellas cuyas partes son hostiles entre sí, / y que se diferencian mucho en el origen, en la fusión y en las formas que expresan / son incapaces de unirse en un todo y están tristes, / por el mandato de *Neikos* que obra su generación]». Las individualidades estables (ἄρθμια ... ἑαυτῶν ... μέρεσσιν, v. 1), y en particular las que unidas forman los elementos (22, 2), se encuentran dispersas en la naturaleza, a pesar de su afinidad (22, 3; leemos φίλ' como antiguamente H. Diels, *Studia Empedoclea*, en «Hermes», 15, 1880, 165). Después de πέφυκεν ponemos una coma, y consideramos el v. 4 como un paréntesis (esto es, como una extensión de cuanto se dice respecto de una κρῆσις perfecta y de las individualidades semejantes a ella). En el v. 5 ἔστερκται tiene como sujeto a ταῦτα πάντα del v. 1. En conclusión, la construcción es: πάντα ταῦτα, cuya característica es la estabilidad; v. 2, parentético y clarificador, que anticipa el v. 5; ὅσσα del v. 3 que retoma el πάντα ταῦτα; v. 4 parentético y conclusión del v. 5, que expresa la tendencia a la unificación del elemento (la semejanza entre las individualidades estables de una cualidad —ὁμοιωθέντ'' Αφροδίτῃ— y su impulso a confundirse —ἀλλήλοις ἔστερκται— son fundamento de la expansión). La segunda parte del fragmento afirma por el contrario la imposibilidad de expandirse de las individualidades determinadas por la μίξις. En el v. 6, ἐχθρά (que se contrapone a ἄρθμια y sobreentiende ἑαυτῶν μέρεσσιν) implica la presencia de *Neikos*. Aceptamos la integración de Diels, *loc. cit.*; la construcción es de este modo perfectamente paralela a la de la primera parte del fragmento. La expresión: πλεῖστον ... διέχουσι ... κρήσει confirma nuestra interpretación de κρῆσιν ἐπαρκέα.

El mismo proceso genético se manifiesta en otro lugar (38, 1): εἰ δ' ἄγε τοι λέξω πρῶθ' ἥλικά τ' ἀρχήν... (Diels), «ahora, te diré en primer lugar las cosas, igualmente originarias, que constituyen el principio. /

sucumbir ante la mayor potencia de la individualidad perfecta, que absorbe sus μέρη, cuando las esferas de expansión interfieren en el tiempo y en el espacio. Ocurrirá otro tanto con más razón con las individualidades estables cuya estructura sea menos simple: éstas serán lentas en expandirse y ampliarse y podrán ser absorbidas por las mismas individualidades estables elementales.

La interferencia de las esferas de expansión fenoménica, que en los casos citados de individualidad suprema adoptan un colorido particular, no se resuelve en una absorción en la mayor parte de los casos, sólo cuando en las individualidades que se interfieren una o más está determinada por la μίξις. Se forma entonces por la intervención de *Neikos* una nueva mezcla compleja (dejando aparte el caso de que entre las individualidades interferentes haya una estable de máxima potencia, que entonces conseguiría también determinar una absorción) que gravita en torno a la individualidad de mayor potencia y se unifica en una más vasta composición orgánica, de la que la μίξις establece las nuevas relaciones, proporcionales a la potencia de cada una de las individualidades que la componen. Estos «miembros» (γυῖα, μέλη), aunque por su estructura cualitativa continúen siendo mezclas extrínsecas destinadas a la διάλλαξις, son individualidades complejas por la unificación cuantitativa (παλάμαι), dado que sus componentes ceden al conjunto su potencia. La expansión posterior de estas individualidades determina nuevas mezclas de complejidad todavía mayor y análogamente unificadas, que son lo que podemos llamar propiamente organismos (γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε, «...los miembros, que han obtenido un cuerpo», 20, 3). En el hombre, la unificación cuantitativa, es decir, el principio individual, está representada por el νόος, que se localiza en «la sangre, en torno del corazón», el centro de gravedad del organismo, por la fuerza que se desprende de ser una unión estable semejante a la de la κρῆσις perfecta (cf. 98). Con ello, la fuerza creativa de la ley de la apariencia queda agotada, porque los organismos están dotados de una autonomía suficiente como para no tender hacia mezclas más vastas: su expansión limitada se cumple mediante la absorción periférica de componentes estables.

En toda la realidad representativa se expresa completamente la complejidad nouménica: la mezcla cualitativa primordial se refleja en el formarse y el perecer de las individualidades temporales, y la cantidad de las esencias se realiza en dominios espaciales diferentes. El tiempo es cíclico, se resuelve en la ley estática de la κρῆσις y de la μίξις, estas últimas formas de la representación tienen una dignidad superior a las formas del tiempo y el espacio. La individualidad creada por la κρῆσις y por la μίξις no puede ser destruida por el tiempo, cuya naturaleza consiste más bien en desarrollar perpetuamente la vida y en expresar su indestructibilidad por medio de una repetición infinita. Cada individualidad fenoménica primitiva comienza su vida representándose en el tiempo, que tiene en ella su raíz. El tiempo no es pues un trazado preexistente, ni su evolución circular sigue una sola dirección: existen infinitos ciclos infinitamente intrincados.[151] En esta vertiginosa multiplicidad de la apariencia, las individualidades estables de máxima potencia solidifican el flujo absorbiendo una tras otra la realidad

---

[De éstas se manifestaron todas las cosas que ahora son visibles, / tierra y mar de muchas olas y el aire húmedo / y el ardor del sol que estrecha ceñidamente su círculo alrededor de todas las cosas]». De las individualidades estables, que expresan las cualidades de igual dignidad metafísica (ἤλικα), nacen los elementos (38, 2-4). Queda claramente expresada la constitución del fenómeno visible: ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο... (38, 2); cf. también al respecto 21, 2: εἴ τι [καὶ ἐν προτέροισι] λιπόξυλον ἔπλετο μορφῇ, «[observa los testimonios de estas palabras, que son los fundamentos,] si ha quedado todavía algo vago en relación al manifestarse de la apariencia: [cálido sol a la vista...]».

151 Nuestro modo de entender a Empédocles, y en particular su negación del ciclo cósmico, aceptado por todos (entendemos que las expresiones de 17, 1-2; 17, 7-10; 17, 16-17; 20, 2-4; 21, 7-8; 26, 5-9 indican simplemente la ley fenoménica del μίξις καὶ διάλλαξις), libera al sistema de las incoherencias que ya Aristóteles se complació en señalar y de las que hoy observan los críticos (cf. G. Kafka, *Zur Physik des Empedokles*, en «Philologus», 78, 1923, 203-212).

circunstante y unificando los ciclos temporales (ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο χρόνοιο, «por turnos mandan, mediante el cíclico desarrollo del tiempo», 17, 29)[152] hasta el límite que su estructura les permite. Ocurre así con las individualidades estables elementales máximas (22, 1-5), incluidas las de *Aphrodite* y *Neikos*, cuyo predominio se realiza con el extenderse de fusiones amorosas o de fragmentarias mezclas que se disuelven rápidamente.[153] La única individualidad indisoluble y también la única que triunfa completamente: la fusión de la κρῆσις perfecta, expresión del φρονεῖν metafísico por su riqueza y su distribución cualitativa uniforme, es la interioridad más profunda del fenómeno, no representada como sangre porque la proporción de sus componentes no es variable, sino perfecta, y su expansión subyuga irresistiblemente la realidad. Esta individualidad suprema es la intimidad de Empédocles, nacido como hombre cuando *Neikos* prevalece (Νείκει μαινομένῳ πίσυνος, «en las manos de *Neikos*, furioso», 115, 14) y hace de él un dios. Empédocles es el límite fatal al dominio de *Neikos*, porque en él la individualidad indestructible ha reanudado su movimiento expansivo y con un ímpetu esencial choca ahora dolorosamente contra la barrera de la individuación humana: su destino trágico libera ese impulso dominador, que se hace irresistible.

Al final la realidad está encadenada, se restaña cada flujo, el dolor de lo que está separado y el vértigo de la multiplicidad que dispersa se aplacan:

οὕτως Ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ ἐστήρικται

152 Cf. también 26, 1-2. La expresión καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα ..., «y declinan las unas en las otras ...», se explica por la absorción de μέρη de cada cualidad por parte de las individualidades estables de máxima potencia, durante el periodo de su predominio.

153 El predominio de *Neikos* ha sido visto antes de un modo análogo por H. von Arnim, *Die Weltperioden des Empedokles*, en «Festschrift Theodor A. Gomperz», Viena 1902, que lo considera como contrapuesto a *Sphairos*, siguiendo la opinión común.

«Tan profundamente se funda en la oscuridad compacta de Armonía [*Sphairos* circular]» (27, 3).

El tiempo se unifica hasta anularse: cada latido de vida se paraliza en una contigüidad interior que escapa a la representación, ya que en adelante no existe más que una sola individualidad. La nouménica φρὴν ἱερή, «corazón sagrado», que cualitativamente se había expresado como fusión perfecta, se realiza ahora plenamente también en su aspecto cuantitativo. El mundo de la expresión hace que la fusión de la φρήν frente a la multiplicidad de las φροντίδες resulte el valor implícito predominante en el noúmeno: el secreto de la vida consiste en aclarar una ambigüedad nouménica. La apariencia establece una jerarquía de valores, pero no puede modificar aquello que tan sólo refleja. *Neikos* destruye la vida de Empédocles, y con ella la de *Sphairos*. Este último tuvo la ilusión de un triunfo efímero:

Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέι γαίων
«*Sphairos* circular, exultante de la soledad que le rodea» (27, 4).

La ebriedad le ha hecho creer que ha superado enteramente la apariencia (πάμπαν ἀπείρων, «infinito, en todas las direcciones», 28, 1), pero la «necesidad» no permite falsificaciones y lo encierra otra vez en una forma. El noúmeno no puede unificarse: el triunfo mismo y la felicidad de *Sphairos* están determinados por una soledad circundante, que mientras le hace saborear la medida de su potencia le encierra en un último límite insuperable. Luego el destino trágico rompe el éxtasis perfecto:

στυγέει δύστλητον ἀνάγκην
«Aborrece la intolerable necesidad» (116).

El tiempo retoma su curso desde la intimidad de *Sphairos* que ya no se siente solo: la «soledad» toma consistencia en *Neikos*, que

hace sentir la multiplicidad de las individualidades cognoscitivas, estables, fundidas en el cuerpo de la expresión perfecta:

πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο

«Todos de hecho, uno tras otro, tiemblan los miembros del dios» (31).

VIII. SOBRE LA COMPOSICIÓN DE LOS ESCRITOS PLATÓNICOS

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la cronología de los diálogos platónicos apasionó a los filólogos, sin que tantas fatigas dieran durante mucho tiempo otro resultado sino una contradictoria acumulación de conjeturas psicológicas y de hipótesis forzadas y poco convincentes. Fue la investigación estilística la que condujo inesperadamente al primer resultado concreto, estableciendo la posición tardía de los llamados diálogos dialécticos. Rápidamente el método estilométrico tuvo sus admiradores fanáticos, hasta que, pasado el primer decenio del siglo XX, las investigaciones cronológicas comenzaron a interesar menos y, sobre todo, pasó a ser común entre los filólogos una actitud de desdén por la anatomía estadística de la obra de Platón, aunque se le debiera el establecimiento de la perspectiva fundamental sobre el desarrollo del filósofo que, en adelante, sería aceptada por todos.

A pesar de todos sus defectos, la investigación estilística merecía una atención mayor. Conducida con inteligencia crítica, podría seguir dando resultados y, lo que es más importante, podría sentar las bases para el desarrollo de nuevas investigaciones. Dado el carácter exterior de sus noticias biográficas, podría intentarse una comprensión concreta de la evolución de Platón, hasta el *Teeteto* y el *Parménides*, es decir hasta sus sesenta años de edad, estableciendo la sucesión de las obras principales de este periodo. Lo prueba el hecho de que la mayor luz que la crítica reciente ha aportado a la comprensión del filósofo ha sido esencialmente respecto de este último periodo, desentrañado a fondo la cronología de cuyos diálogos está firmemente establecida. Es cierto que el valor vital de Platón puede ser captado prescindiendo de su desarro-

llo, pero la mejor ayuda que la investigación histórica puede aportar a la comprensión de este valor, habida cuenta de que su pensamiento no puede organizarse en un sistema, pues se expresa más bien en momentos cognoscitivos aislados y muy particulares, consiste precisamente en el establecimiento de la sucesión de estos momentos. Quien encuentra dificultades para captar la interioridad particular de estas diferentes expresiones vitales puede hallar una ayuda preciosa para lograrlo en el esquema de su sucesión.

Es precisamente para el problema de la cronología de los escritos anteriores al segundo viaje a Sicilia que la investigación sobre el estilo puede representar una tabla de salvación. La posición de diálogos como el *Fedón* o el *Fedro* no puede ser establecida por otro procedimiento de un modo satisfactorio. Todavía hoy, el punto de partida para una tal investigación se encuentra en la vieja obra de Lutoslawski, que ha recogido los resultados de los estudios al respecto del modo más completo. Los índices de afinidad de los diferentes escritos platónicos con las *Leyes*, establecidos por Lutoslawski en este trabajo de síntesis, han influido tácitamente en las principales monografías platónicas posteriores. La base es pues sólida, pero no puede ser aceptada sino tras una crítica preliminar. En realidad, la misma tendencia de Lutoslawski a querer recoger el mayor número posible de observaciones estilísticas, para una máxima seriedad científica, le ha inducido a considerar como indicios un gran número de particularidades de estilo que no poseen los requisitos suficientes.[154] Dicho esto y a pesar de to-

154 Tras un examen riguroso, por lo menos la quinta parte si no más de las particularidades recogidas por Lutoslawski (*Pl. Log.* 74-139), carecen de fundamento. En la mayoría de los casos se trata de formas estilísticas de escasa frecuencia, cuyo uso no predomina de modo apreciable en los diálogos tardíos. Los más criticables son los siguientes, según la numeración de Lutoslawski: 1, 3-10, 22-23, 194, 197-198, 207, 212, 217, 220-222, 234, 250-253, 279-280, 282-283, 297-302, 305, 310, 327, 385, 396, 398, 401, 405-406, 410-411, 413, 419-421, 443-444, 457. No parece oportuno hacer un análisis detallado de las particularidades citadas, cuya debilidad es evidente. Por ejemplo, escogiendo al azar, tenemos los adjetivos

das las precauciones, se avanza poco, porque los indicios de afinidad con las *Leyes* de los diálogos que interesan aquí son demasiado próximos entre sí como para que se pueda afirmar una sucesión precisa. Los estudios sobre la composición de la *República* nos proporcionan una inesperada ayuda al respecto. En este diálogo, los indicios de estratificación sucesiva y los contrarios, los que señalan una unidad fundamental, son ambos serios y documentados, y no pueden explicarse si no se admite una lenta elaboración de un contenido diverso, reducido a obra formalmente orgánica en el momento de la publicación.[155] Esta estructura de la obra central de Platón sugiere una consideración aún más importante, que permite penetrar en el proceso de formación de su expresión literaria en general. En la elaboración de sus escritos fundamentales, Platón se

en -τός formados a partir de los verbos compuestos: *Prot.* 2, *Men.* 3, *Phaed.* 1, *Resp.* 1, *Phaedr.* 1, *Polit.* 1, *Tim.* 4, *Leg.* 3: no se entiende que pueda asumirse como índice de posterioridad una particularidad que aparece tantas veces en el *Menón* como en las *Leyes* y en el *Protágoras* más que en el *Político*. Del mismo modo es absolutamente insignificante el caso del adjetivo ἀγένητος: *Prot.* 1, *Phaedr.* 1, *Leg.* 1, que no sirve ni en mínima parte para probar la posterioridad del *Protágoras* o del *Fedro*.

Queremos destacar a continuación que son numerosas las imprecisiones que hemos constatado en estas estadísticas. Así por ejemplo en el caso del τί μήν; particularidad muy importante, dejando de lado la discordancia en las cifras presentadas por Dittenberger y por Von Arnim, encontramos un ejemplo de juventud que se les escapa a los dos y que se añade al del *Lisis*, en *Ion* 531 d. Podemos recordar también, entre otras parecidas, la respuesta καὶ μάλα, de la que Ritter y Von Arnim encuentran tres ejemplos en el *Fedro*, en lugar de los cuatro que real*mente existen*.

155 Sobre este punto las investigaciones sobre el contenido y sobre el estilo concuerdan sustancialmente. Es ejemplar en el primer aspecto el estudio de Dümmler *Kl. Schr.* I 229-270. Los indicios de afinidad con las *Leyes* de Lutoslawski siguen una línea creciente en los diferentes libros de la *República*, mientras que las investigaciones de Von Arnim *Chronol.* 221-222, muestran una fuerte afinidad recíproca entre los diferentes libros. El hecho de que el índice de afinidad con las *Leyes* sea bastante más alto en el caso de los libros VIII-IX que lo que permitirían los estudios sobre el contenido del diálogo se explica por una amplia revisión final que puede haber introducido muchos signos de posterioridad, o incluso por una nueva hechura de una redacción más antigua.

comporta más como un artista que como un filósofo; no está tan atento a la completa coherencia filosófica cuanto a la perfección constructiva. Cuando redacta definitivamente un diálogo para publicarlo, recoge el material de múltiples experiencias cognoscitivas, puesto ya por escrito en varios esbozos, y construye la obra de modo que satisfaga su sentido artístico, llena de contrastes. Éste es el modo de hacer de los artistas, en los que el aspecto constructivo prima sobre el impulsivo e improvisador, como muestran, por ejemplo, los *cahiers d'esquisses* de Beethoven. Este punto de partida puede abrir el camino a un nuevo género de investigaciones sobre la cronología platónica, que, aun fundándose principalmente sobre el análisis estilístico, se proponga distinguir dentro de un mismo diálogo dos o más redacciones sucesivas.

Las obras más discutidas del periodo en cuestión son precisamente las más indicadas para un análisis de este género. En efecto, la incertidumbre de su cronología deriva de los indicios contradictorios de su forma y de su contenido, que apoyan una u otra datación según la diferente mirada crítica. Si la investigación se mostrara concluyente respecto del *Fedón* o el *Fedro*, que son, a la vez, los más inciertos y esenciales del periodo, se tendría una verificación de la tesis que afirma que la heterogeneidad del contenido se debe normalmente a una estratificación sucesiva, lo que nos permitiría hacernos con los elementos esenciales para reconstruir la formación juvenil de Platón.

Comencemos por el *Fedón*: el principio y el final, la parte puramente narrativa de las últimas horas de Sócrates, muestran una profunda afinidad de estilo, de estado de ánimo y de fidelidad expositiva con la *Apología* y el *Critón*, tienen pues todos los elementos para suponerlos escritos en la juventud de Platón, mientras que la parte central, sobre todo en su aspecto lógico, revela una madurez teórica que no podía ser de aquellos años. Un análisis filosófico más profundo señala además no sólo disparidades, sino desacuerdos tales en las diferentes partes del diálogo como para hacer muy improbable su com-

posición unitaria: basta con comparar la interpretación que damos a continuación de la primera parte del diálogo con el sistema de lógica pura que Natorp ha deducido de las páginas 96-107, mediante un análisis que no carece de fundamento.[156] El mismo Natorp observa que al principio del diálogo aparecen únicamente ideas morales y solamente la idea matemática de magnitud, y que las ideas lógicas fundamentales no se introducen sino durante la última discusión. Es natural recordar al respecto las notables investigaciones de Stenzel, para quien las ideas de contenido moral pertenecen a un estadio evolutivo netamente anterior al de las ideas lógicas. También se verá obligado a constatar Natorp una contradicción inexplicable entre la «trascendencia» extrema del *Fedón* y la parte que se le reconoce a la sensibilidad en el proceso cognoscitivo.[157]

Apoyándonos en estas consideraciones de contenido y de análisis de estilo en la dirección antes indicada, proponemos la hipótesis de una triple redacción del *Fedón*. El estrato más antiguo se extiende desde 57 a 69 e, y entre 114 c y 118, y según la primera intención de Platón debería haber formado parte de los escritos biográficos y apologéticos (*Eutifrón*, *Critón*, *Apología*), publicados poco después de la muerte de Sócrates. Enseguida indicaremos las razones presumibles por las que no fue publicado. Las dimensiones (16, 5 págs. Stephanus) se adaptan perfectamente a un escrito de esta época y de este carácter. El estilo no muestra ningún indicio importante de posterioridad.[158] El breve diálogo no tenía la finalidad de demostrar la

156 Cf. Natorp *Pl. Ideenl.* 146-159.
157 Cf. Natorp *Pl. Ideenl.* 137-138.
158 Solamente hemos encontrado un ejemplo de la respuesta καὶ μάλα (Ritter 68 d), que aparece una vez también en el *Eutifrón*, un ejemplo del vocablo presocrático κρᾶσις (59 a), y el adjetivo δημώδης (véase más adelante) en 61 a (que sólo aparece otra vez, en las *Leyes*). Recordemos también, en la sutura entre la primera y la segunda redacción: ἀνδραποδώδης (véase más adelante) en 69 b, y βόρβορος (lenguaje de los misterios) en 69 c. De todos modos hay que destacar que, además de estas últimas, las particularidades anteriores pueden haber sido introducidas en una reelaboración posterior.

inmortalidad del alma, sino simplemente revelar la serenidad del pesimismo de Sócrates, su religiosidad y su esperanza en una supervivencia, al tiempo que justificaba ante el público la concepción de la filosofía como un deseo de muerte. La descripción del heroísmo socrático constituía además, como veremos a continuación, el mejor marco para introducir la primera intuición fundamental del pensamiento platónico (64 a-69 c). La conexión entre 69 e (...εὖ ἂν ἔχοι, «...será un bien») y 114 (ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα..., «pero entonces es con vista a estas cosas...») es todavía evidente, a pesar del trabajo de sutura de la segunda redacción. La acentuación dada al motivo dominante de esta versión más antigua nos permite verificar la contigüidad de los dos trozos:

> πειραθῶ πιθανώτερον πρὸς ὑμᾶς ἀπολογήσασθαι ἢ πρὸς τοὺς δικαστάς (63 b) ... νῦν δὲ εὖ ἴστε, ὅτι παρ' ἄνδρας ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθούς· καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ διισχυρισαίμην (63 b-c) ... ἀλλ' εὔελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι (63 c) ...καὶ ἅμα σοι ἀπολογία ἔσται, ἐὰν ἅπερ λέγεις ἡμᾶς πείσῃς (63 d) ... ἀλλ' ὑμῖν δὴ τοῖς δικασταῖς (63 e) ... καὶ εὔελπις εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθαν (64 a) ... οὐκοῦν ... πολλὴ ἐλπίς ... ἐκεῖ ἱκανῶς, εἴπερ που ἄλλοθι, κτήσασθαι τοῦτο, οὗ ἕνεκα ἡ πολλὴ πραγματεία ἡμῖν ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ γέγονεν, ὥστε ἥ γε ἀποδημία ... μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος γίγνεται (67 b-c) ... οἷ ἀφικομένοις ἐλπίς ἐστιν οὗ διὰ βίου ἤρων τυχεῖν (67 e-68 a) ...ἠθέλησαν εἰς Ἅιδου ἐλθεῖν, ὑπὸ ταύτης ἀγόμενοι τῆς ἐλπίδος, τῆς τοῦ ὄψεσθαί τε ἐκεῖ ὧν ἐπεθύμουν καὶ συνέσεσθαι· φρονήσεως δὲ ἄρα τις τῷ ὄντι ἐρῶν, καὶ λαβὼν σφόδρα τὴν αὐτὴν ταύτην ἐλπίδα (68 a) ... τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι ᾖ κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ᾖ (69 b-c) ...ἐκεῖσε ἐλθόντες τὸ σαφὲς εἰσόμεθα, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, ὀλίγον ὕστερον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ. ταῦτ' οὖν ἐγὼ ...ἀπολογοῦμαι ... ἡγούμενος κἀκεῖ οὐδὲν ἧττον ἢ ἐνθάδε δεσπόταις τε ἀγαθοῖς ἐντεύξεσθαι καὶ ἑταίροις ...εἴ τι οὖν ὑμῖν πιθανώτερός εἰμι ἐν τῇ ἀπολογίᾳ ἢ τοῖς Ἀθηναίων δικασταῖς, εὖ ἂν ἔχοι (69 d-e) ...ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα χρὴ ὧν διεληλύθαμεν ... πᾶν ποιεῖν, ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν· καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη. τὸ μὲν οὖν τοιαῦτα διισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν, ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ανδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα ... τοῦτο καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν· καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος (114 c-d) ...θαρρεῖν χρὴ περὶ τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ ἄνδρα, ὅστις ἐν τῷ βίῳ τὰς μὲν ἄλλας ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα ...εἴασε χαίρειν, ὡς ἀλλοτρίους τε ὄντας ... κοσμήσας τὴν ψυχὴν οὐκ ἀλλοτρίῳ ἀλλὰ τῷ αὑτῆς κοσμῳ, σωφροσύνῃ τε καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνδρείᾳ καὶ ἐλευθερίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, οὕτω περιμένει τὴν εἰς Ἅιδου πορείαν, ὡς πορευσόμενος ὅταν ἡ εἱμαρμένη καλῇ (114 d-115 a) ... ἐμὲ δὲ νῦν ἤδη καλεῖ ... ἡ εἱμαρμένη (115 a)[159]

«trataré de hacer ante vosotros una defensa más convincente que ante los jueces (63 b)... pero ahora sabed bien que no podría defender con demasiada seguridad mi esperanza de

159 Es notable el paralelismo de los pasajes citados con el final de la *Apología*: ἐννοήσωμεν δὲ καὶ τῇδε, ὡς πολλὴ ἐλπίς ἐστιν ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι (40 c) ...εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημῆσαί ἐστιν ὁ θάνατος ... τί μεῖζον ἀγαθὸν τούτου εἴη ἄν...; (40 e) ... ἆρα φαύλη ἂν εἴη ἡ ἀποδημία; ... ἐγὼ μὲν γὰρ πολλάκις θέλω τεθνάναι, εἰ ταῦτ' ἔστιν ἀληθῆ (41 a) ... τά τε γὰρ ἄλλα εὐδαιμονέστεροί εἰσιν οἱ ἐκεῖ τῶν ἐνθάδε, καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν χρόνον ἀθάνατοί εἰσιν, εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ ἐστιν. ἀλλὰ καὶ ὑμᾶς χρή, ὦ ἄνδρες δικασταί, εὐέλπιδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον (41 c) ...ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι ... ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ (42 a), «veámoslo también desde este punto de vista: cuál es la razón por la que tengo la gran esperanza de que morir es un bien (40 c) ... si la muerte es como la partida de un lugar hacia otro ¿... qué bien podrá ser mayor que la muerte? (40 e) ¿...sería entonces este viaje algo a despreciar? ... en cuanto a mí, si estas cosas son verdaderas, quisiera morir muchas veces (41 a) ... Los que están allí, que son más felices que nosotros por otros motivos, son ya inmortales también, para todo el tiempo que queda, si es verdad lo que se dice. Pero vosotros también, oh, jueces, debéis tener una buena esperanza frente a la muerte (41 c) ...Ha llegado la hora de partir [yo a morir y vosotros a vivir]. Quién de los dos parte para un mejor viaje está oscuro para todos, excepto para el dios (42 a)».

ir junto a hombres buenos (63 b-c) ... pero tengo una buena esperanza de que exista algo para los muertos (63c) ...y a la vez será tu defensa, si lo que dices consigue convencernos (63 d) ...pero a vosotros, en tanto que mis jueces (63 e) ...es cierto que se encuentran en el más allá los bienes más grandes (64 a). Así ... [el que ha llegado allí donde estoy a punto de ir] tiene una gran esperanza... de obtener en el mundo de los muertos, como en ninguna otra parte, todo lo que para nosotros, en la vida corriente, fue objeto de continuo estudio; por ello este viaje ... se acompaña de buenas esperanzas (67 b-c) ... allí donde, una vez llegados, esperan encontrar lo que han amado durante la vida (67 e-68 a) ...[o quizás, mientras que la mayoría] quieren llegar al Hades conducidos por esta esperanza —la de volver a ver allí el objeto de sus deseos y permanecer junto a él—, el amante de la sabiduría en cambio, que nutre con pasión esta misma esperanza (68 a) ...que lo verdadero será en realidad una suerte de purificación de todas estas pasiones, y que la temperanza, y la justicia y el valor y el conocimiento mismo, no son sino un rito de purificación (69 b-c) ... tendremos la certeza, si el dios lo quiere, apenas hayamos alcanzado el más allá, lo que será dentro de poco, según creo. Estas cosas pues diré en mi defensa... pues pienso que allá no menos que aquí, encontraré buenos maestros y buenos compañeros... Si con esta defensa mía he logrado convenceros mejor que a mis jueces atenienses, será un bien (69 d-e) ... Pero ahora vistas estas cosas sobre las que hemos discutido ...que es preciso hacer todo lo posible para participar en esta vida de la virtud y del conocimiento: bella es en efecto la recompensa y grande la esperanza. Ciertamente, pretender que las cosas son tal y como yo las he descrito no es propio de un hombre inteligente. Sean sin embargo de este modo o de otro parecido ... esto me parece lo propio de un hombre inteligente y debe correr el riesgo quien piense de este modo. Porque el riesgo es bello (114 c-d) ... [Pero entonces, según lo visto,] debe tener confianza en la propia alma el hombre que, en la vida, ha abandonado los placeres que tienen el cuerpo por objeto ... como cosas extrañas ...y, embellecida el alma no con adornos exteriores sino con

los suyos propios, temperanza, justicia, valor, libertad y verdad, espera el viaje hacia el Hades, preparado para ponerse en camino cuando el destino le llame (114 d-115 a) ... en cuanto a mí, el destino me llama precisamente ahora (115 a)».

La segunda versión del *Fedón* se emprendió algunos años más tarde. Pero tampoco entonces adoptó la forma en que nos ha llegado; una decena de páginas (96-107) se destaca claramente del resto por su mayor evolución teórica, como hemos mencionado. Sin embargo, esta vez somos menos afortunados, en tanto que no es posible recomponer el segundo trozo de la redacción (107 b: ἀλλὰ τόδε..., «hay sin embargo una cosa [sobre la que es preciso reflexionar] ...») con lo que le precedía originalmente. Se advierte el cambio de tono en el tratamiento en 95 e (ὁ οὖν Σωκράτης..., «Sócrates entonces [hizo una larga pausa] ...»), pero no es lícito establecer aquí el enlace ya que la segunda redacción debía contener una respuesta a la objeción de Cebes, aunque tal vez en una forma sustancialmente diferente a la que nos ha llegado. Es posible que se haya mantenido algo de la primitiva refutación en las páginas siguientes —por ejemplo, la referencia, probablemente con otra intención, a la filosofía presocrática y a Anaxágoras en particular—, al menos hasta 100 a (ἀλλ', ἦ δ' ὅς..., «sin embargo, añadió Sócrates...»), donde la terminología muestra una posterioridad clara. En cualquier caso, la segunda redacción construyó casi enteramente el diálogo tal como lo poseemos hoy, añadiéndole al antiguo escrito apologético una amplia parte filosófica, que constituye más de la mitad de la extensión total (33 págs. de Stephanus). Esta parte nueva forma el núcleo del *Fedón*, su intención de demostrar la inmortalidad del alma frente al público transmite su colorido a toda la obra. Su contenido filosófico más profundo se examinará a continuación: antes importa mostrar su unidad estilística. Tampoco se publicó la segunda redacción, por los mismos motivos psicológicos.

Una de las particularidades más importantes del estilo de Platón la constituye el uso de adjetivos en -ειδής y en -ώδης, la

mayor parte de los cuales no existía antes de él, y que se presentan con una frecuencia apreciable sólo en algunos diálogos. Se puede hablar pues, en justicia, de una especial disposición estilística a la invención y la afectación como característica de algunos de los momentos literarios de Platón. El *Fedón* es precisamente el diálogo con una máxima frecuencia absoluta en el uso de tales adjetivos, y nuestra hipótesis de una estratificación sucesiva encuentra una confirmación muy significativa en el hecho de que la totalidad menos uno de estos indicios está situada en la parte nueva de la segunda redacción.[160]

Esta parte posee por lo tanto una unidad de forma fundamental, confirmada plenamente por una extensión de las investigaciones en la misma dirección. El momento estilístico que la caracteriza queda mejor determinado como una búsqueda de palabras raras o no utilizadas en los escritos precedentes y como tendencia a un lenguaje elaborado, a veces poético y rico en imágenes, que a menudo refleja la influencia presocrática.[161]

160 Cf. Lutoslawski *Pl. Log.* 111-117. Que tal particularidad no constituye un indicio de posterioridad queda probado por el orden de frecuencia relativa de los mencionados adjetivos: *Resp.* 67, *Phaedr.* 32 (Lutoslawski *Pl. Log.* 113, cuenta 30 por error), *Tim.* 29, *Leg.* 21, *Crat.* 14, *Symp. Phaedr. Polit.* 6. Teniendo en cuenta la diferente extensión de los diálogos, la máxima frecuencia corresponde al *Fedón*. Los ejemplos del *Fedón* son los siguientes (recuérdese que la parte nueva de la segunda redacción se extiende de 69 e a 95 e, y de 107 b a 114 c): μονοειδής, 78 d, 80 b, 83 e; πολυειδής, 80 b; ἀειδής, 79 a (3), 79 b (3), 80 d (2), 81 a, 81 b, 81 c, 83 b; σκοτώδης, 81 b; σωματοειδής, 81 b, 81 c, 81 e, 83 d, 86 a; σκιοειδής, 81 d; γεώδης, 81 c, 86 a; θνητοειδής, 86 a; δεοειδής, 95 c; χρυσοειδής, 110 c; βορβορώδης, 111 d; πληώδης, 113 b. Se añaden a estos 30 ejemplos los dos que hemos presentado en una nota anterior: uno pertenece a la primera redacción, y el otro, al punto de sutura entre la primera y la segunda.

161 Sobre las palabras raras o no empleadas anteriormente, recordemos las observaciones de Campbell: ἄνισος, 74 b; ἀνισότης, 74 c; δεσπόζω, 80 a, 94 d, 94 e; παντελῶς, 82 b, 94 a; συγκρίνεσθαι, 71 b, 72 c; de Kopetch: δυσεξελεγκτότατος 85 d; a las que añadimos el empleo de ἐνδέχομαι, 78 d, 93 b. Son numerosos los vocablos presocráticos que hemos observado: κρᾶσις, 86 b, 86 d, 111 b (cf. Parm. 16, 1; Emp. 22, 4); χάσμα, 111 c, 111 e, 112 a (cf. Parm. 1, 18); τιτράω, 111 e, συντιτράω, 111 d (cf. Empédocles 84, 9; 100, 3); βόρβορος, 110 a (cf. Her. 13); ὀχετός, 112 c (cf. Emp. 4, 2); ξυνεχής, 110 d (cf. Parm. 8, 6; 8, 25); διακρίνομαι, 71 b, 72 c (cf. Anaxag. 12, 13, 17).

Todo esto no sólo confirma nuestra hipótesis, sino que también proporciona un nuevo punto de partida para la investigación cronológica. El momento estilístico al que se alude presenta de hecho una gran afinidad con el del *Timeo*, tiene contactos notables con *República*, *Leyes*, *Crátilo* y la primera parte del *Fedro*, y en menor medida con *Menón*, *Eutidemo*, *Gorgias* y *Simposio*. Dejando de lado el *Timeo* y las *Leyes*, que no pueden ser cronológicamente contiguos del *Fedón* y cuya afinidad se puede explicar sólo por la repetición a distancia de un mismo planteamiento estilístico, y excluida también la *República* cuya composición se extendió más de veinte años y no puede ofrecer por tanto apoyos cronológicos precisos, el grupo de los otros diálogos se presta óptimamente, y también por otras consideraciones, a estar situado en el mismo periodo literario al que pertenece la segunda redacción del *Fedón*.[162] Un importante elemento en común es la tendencia al mito escatológico (*Gorgias*, *Fedón*, *Fedro*, *República*).[163]

La expresión: οἱ ἐκ τῆς θαλάττης ἰχθύες ἀνακύπτοντες, «los peces saltan fuera del mar», 109 e, recuerda a Emp. 117, 2: «[y muchos peces que se deslizan por el mar]». No faltan los vocablos poéticos: ὄχημα, 85 d, 113 d; ἁλουργής, 110 c, etc.

162 Es especialmente notable la afinidad con la primera parte del *Fedro*, como se verá a continuación, y con el *Crátilo*. Véase al respecto el uso de los adjetivos en -ειδής y en -ώδης, recordado antes, y las expresiones δ' ἔστι, τὸ ὄν, τὰ ὄντα (cf. Peipers *Ont. Plat.* 20, 24-25, 38-39, 50, 63, 540-541). Von Arnim, *Die sprachliche Forschung als Grundlage der Chronologie der Plat. Dialogen und der Kratylos*, en «Wien. Sitzsber.», 210, 1929, 4 Abh., 16, basándose en la estadística de las respuestas afirmativas en ναί, πάνυ γε, πάνυ μὲν οὖν, ha establecido la estrecha afinidad del grupo: *Crátilo* (40%), *Gorgias* y *Eutidemo* (41%), *Menón* (42%). Según nuestros cálculos, el porcentaje en la parte nueva de la segunda redacción se eleva al 39%, mientras que en la de la tercera redacción desciende al 28% (en el *Teeteto* es del 26%, según Von Arnim).

163 La hipótesis de Dümmler *Kl. Schr.* I 234-256, que remite la segunda parte del libro x de la *República* (608 c-621 d) a la época juvenil, encuentra una confirmación por su afinidad estilística con la segunda redacción del *Fedón* (χάσμά, 614 c, 614 d; συνεχής, 616 e; πολυειδής, 612 a; μονοειδής —único ejemplo en la *República*— 612 a, etc.). Sin embargo Dümmler considera que originalmente formaba parte del *Trasímaco*, mientras que nosotros la creemos posterior, compuesta justo después de la segunda versión del

La ausencia de todos estos elementos estilísticos en las páginas 95 e-107 b constituye ya una prueba negativa de una tercera redacción: la hipótesis recibe además una neta confirmación positiva por el uso de εἶδος-ἰδέα, que en la parte nueva de la segunda redacción significan *aspecto externo*, y que en la tercera tienen el valor técnico de *idea* en el sentido metafísico, lo que no es propio de los diálogos juveniles, e incluso de *concepto*, acepción que no aparece hasta el libro VI de la *República* (375 *circa*).[164]

Fedón (cf. 611 b). En cualquier caso, su afinidad con esta última no sería decisiva por sí misma, la hipótesis de la composición juvenil está apoyada sobre todo en razones de contenido. Si la hipótesis es cierta, deberá admitirse una amplia reelaboración posterior (forma estilística de las respuestas; libre elección del destino en el mito).

164 Para el uso de los vocablos εἶδος-ἰδέα en el *Fedón*, y para su significado, cf. Ritter *Neue Unters.* 270-278, 321-323 (tab.). Aplicando su estadística a los tres estratos del *Fedón*, tenemos una plena confirmación de nuestra hipótesis. Ningún ejemplo de εἶδος-ἰδέα en la primera versión. En la parte nueva de la segunda versión encontramos siete ejemplos de significado *forma*, *apariencia corpórea externa* (73 a (2), 87 a, 92 b, 108 d, 109 b, 110 d), tres ejemplos del significado *género* del lenguaje común (79 a-d), uno del significado *apariencia* (110 c) —no estamos de acuerdo con Ritter en estos dos últimos significados— y un ejemplo irrelevante en 91 d. En ningún caso por tanto εἶδος-ἰδέα tienen un significado técnico en la segunda redacción ni tampoco un especial valor filosófico. Al contrario, todos los ejemplos (12) de la nueva parte de la tercera versión, con matices diferentes, tienen un neto valor lógico y teórico: 97 e, 100 b, 102 b, 103 e, 104 b, 104 c, 104 d (3), 104 e, 105 d, 106 d. La esencia última de las cosas, en el sentido concreto que enseguida veremos, se indica en cambio en la época de la segunda redacción preferentemente con la expresión ὅ ἐστι, «lo que es» (siete veces en el *Fedón*: cf. Peipers *Ont. Plat.* 38-49), 74 b, 74 d, 75 b, 75 d, 78 d (2), 92 d.

Observemos para concluir que, por lo general, los indicios de posterioridad (establecidos por Lutoslawski y Von Arnim) van en un orden creciente de la primera a la tercera redacción. Así por ejemplo en la parte nueva de la segunda versión: interrogaciones con ποῖος, 89 c; ἀληθῶς en lugar de ὡς ἀληθῶς, 109 a (2); οὐδαμῇ οὐδαμῶς (importante), 78 d; ἀληθέστατα λέγεις, 74 c, 83 e; y en la de la tercera: ἀληθῆ como respuesta, 102 c; ἀληθέστατα λέγεις, 102 a, 104 c. Respecto a esta última versión, podemos añadir otros dos indicios de posterioridad: el pasaje 102 d y ss., que guarda un estrecho parentesco de contenido con un pasaje del *Parménides*, como se verá, y el uso de φύσις en 103 b, con el significado

La hipótesis de una estratificación sucesiva parece ser también la más natural para resolver la tan debatida cuestión cronológica del *Fedro*. El contraste entre el entusiasmo lírico de la esencia y el amor y la escolástica de sus discusiones sobre retórica ha sido ya señalado: las dos partes están faltas de continuidad filosófica y hacen que el diálogo parezca desunido.[165] Distanciar en el tiempo la composición de sus dos partes y suponer juvenil la primera, a causa de su efusión sentimental y su vivencia fantástica y poética, nos parece que es la única solución plausible que ya a primera vista se presenta para justificar este contraste, solución conciliable con los pocos resultados dignos de mención de la crítica al respecto.[166]

---

evolucionado de sustancia metafísica objetiva, cuando la misma palabra en redacciones precedentes significa esencia interior o individual: 67 a, 79 b, 80 a, 87 e, 109 e, 111 e, y en 71 e tiene el sentido de *natura creatrix* (los ejemplos han sido recogidos por Ritter *Neu Unters.* 285).

165 Cf. H. Bonitz, *Platonische Studien*, Berlín 1886³, 291; P. Shorey, *What Plato Said*, Chicago 1933, 198.

166 Th. Gomperz, en «Wien. Sitzsber.», 1887, 766-767, hizo ya una referencia genérica a la posibilidad de una reelaboración. La fecha presumible de la primea redacción, que tal vez fue conocida en un círculo restringido, debe colocarse en torno al 390, teniendo presentes sus puntos de contacto con la oración contra los sofistas de Isócrates (cf. Usener, en «Reinisches Museum», 35, 1880, 138-139, el cual remite por otra parte la composición del *Fedro* al 403-402, lo que le critica justamente Ritter *Neue Unters.* 129-139). Natorp *Pl. Ideenl.*, 52-87 aporta indicios importantes de composición juvenil, que extrae de la primera parte. Por el contrario, Von Arnim, *Platos Jugend-dialoge und die Entstehungszeit des Pahidros*, Leipzig 1914, 155-224, ha establecido una lista de elementos a favor de una composición relativamente tardía del diálogo. Los que provienen de la primera parte son importantes, los demás son en cambio criticables. No se puede afirmar con seguridad que la tripartición del alma en el *Fedro* presuponga la *República*. Parece más bien que esta tripartición se introduce precisamente en el *Fedro* como imagen poética y que en la República no se da sino el desarrollo filosófico del mito. Además, las mismas palabras con las que la imagen se introduce en el *Fedro* (246 a) dejan ver claramente que es como si entonces se hablara por primera vez de esa tripartición. Von Arnim dice también que los mitos escatológicos son parecidos en el *Gorgias* y en el *Fedón*, mientras que los del *Fedro* recuerdan a la *República*. Tampoco esto prueba nada, dado que la primera versión del *Fedro* es a nuestro entender posterior al *Gorgias* y a la segunda del *Fedón*, y Platón

Aplicando nuestro método de investigación estilística a las dos partes del diálogo, 227-257 b (...τὸν βίον ποιῆται; en conjunto 30, 5 págs. de Stephanus) y 257 b-279 c (22 págs. de Stephanus) alcanzamos a confirmar plenamente la hipótesis citada. El elemento decisivo al respecto está constituido por el hecho de que los indicios de posterioridad derivados de las formas características de interrogación y de respuesta faltan casi totalmente en la primera parte, en la que los diálogos ocupan una extensión de cerca de la mitad de los de la segunda parte, mientras que en esta última abundan hasta el punto de contribuir esencialmente a la constitución de un elevado índice de afinidad con las *Leyes*, lo que ha inducido a la mayor parte de los críticos a incluir el *Fedro* entre los diálogos de madurez avanzada.[167]

podía mantener perfectamente las ideas sobre el más allá expresadas en el *Fedro* hasta la composición de la *República*: la prueba tiene menos valor todavía si se admite como cierta la hipótesis de una composición juvenil de la segunda parte del libro x de la *República*. Señalar que la demostración de la inmortalidad del alma en el *Fedro* es diferente de la del *Fedón* y la *República* tampoco acaba de constituir una prueba. El hecho mismo de una demostración de la inmortalidad nos lleva a considerar el *Fedro* como una obra juvenil. La tesis se olvida ya en el *Simposio* y en la *República*, donde se presenta como paradójica, aparece en un pasaje probablemente juvenil. (Sobre el valor de la inmortalidad del alma en el *Timeo*, y en general sobre el carácter mítico dado por Platón a la supervivencia personal, cf. G. Teichmüller, *Die platonische Frage*, Gotha 1876, 60-76, 90-91; y en un sentido más moderado Zeller II 1, 817-818, 824-827). Von Arnim recurre a pasos concretos que prueban o una afinidad entre las versiones juveniles del *Fedro* y el *Fedón*, como por ejemplo la declaración de Sócrates diciendo que Fedro es θεῖος περὶ τοὺς λόγους, «divino, para los discursos», al igual que Simmias (242 a-b), o bien una afinidad entre el *Fedro* y la *República*, sin que con ello quede demostrado cuál de los dos diálogos antecede.

167 Deducimos los datos siguientes de Lutoslawski *Pl. Log.* y de Von Arnim *Chronol.* 93-95, además de nuestros análisis. Los únicos indicios de posterioridad que hemos encontrado en los diálogos de la primera parte son un ejemplo de τί μήν (229 a); uno de κάλλιστα εἴρηκας (235 d) y uno de ἀληθέστατα λέγεις (238 d). En cambio hemos encontrado en la segunda parte: 10 τί μήν (261 d, 263 c, 267 a, 270 e, 271, a, 272 c, 273 c, 274 b, 278 e, 279 b); 4 interrogaciones con ποῖος (273 d, 277 a, 277 d, 279 a); 4 καὶ μάλα (258 b, 258 c, 263 a, 274 b); 3 παντάπασι μὲν οὖν (269 a, 271 a, 276 b; cf.

Por el contrario, la primera parte presenta una gran afinidad estilística con la segunda redacción del *Fedón*, por la afectación de un estilo poético e imaginativo, por el uso frecuente de términos presocráticos y por el hecho de escoger los mismos vocablos para indicar la esencia última de las cosas.[168] El uso de εἶδος-ἰδέα representa una última confirmación, mientras en la primera parte del diálogo significa *forma*, sobre todo como *figura*, en la segunda es, en cambio, *género lógico* y *concepto*.[169]

también 277 c, 278 b); un ejemplo de ὀρθότατα (275 d, cf. también 268 e); un ejemplo de ὀρθότατα εἴρηται (275 e); un ejemplo de δῆλον (259 e); un ejemplo de μάλα γε (261 d); un ejemplo de τί δ' οὔ (267 c); un ejemplo de ταῦτα ἔσται (279 b). Todas estas particularidades son muy importantes: igualmente el gran predominio que en la segunda parte tienen las respuestas apodícticas es una de las características más notables del último estilo de Platón. Menos importantes: dos κινδυνεύει (262 c, 270 d); un ejemplo de ἀληθέστατα λέγεις (266 b); un ejemplo de ἄριστα λέγεις (263 d); un ejemplo de καὶ μάλ' ἀνδρικῶς (265 a); un ejemplo de σοφώτατά γε (267 b).

En la segunda parte del *Fedro* se encuentran numerosos vocablos característicos del estilo tardío de Platón (Campbell): ἀνομοιότης (262 a); ἄπειρος, *infinitus* (267 b); εὐπετής (271 c); ἀπίθανος (265 b); γένος (término lógico, 263 c); cf. también la expresión κατὰ τύχην (Lina, 262 c).

168 Recordemos entre las palabras raras (Kopetsch): ἀγένητος (245 d, 246 a); ἰσομέτρητον (235 d); σφυρήλατος (236 b); νυμφόληπτος (238 d). Vocablos raros o poéticos comunes a ambos diálogos son por ejemplo: ἐπαντλέω, 253 a (cf. *Phaed.* 112 d); ὄχημα, 247 b (cf. *Phaed.* 85 d, 113 d); ἀνακύπτω 249 c (cf. *Phaed.* 109 e); διέξοδος, 247 a (cf. *Phaed.* 111 d). Numerosos vocablos de Empédocles: ἐποχετεύω, 251 e (cf. Emp. 35, 2); ἀπορροή, 251 b (cf. Emp. 89); ἐρείδω, 254 e (cf. Emp. 12, 3: 110, 1); πτερόν, 246 d (cf. Emp. 82, 1); ἐποπτεύω, 250 c (cf. Emp. 110, 2; término místico). En lo que sigue presentaremos otros contactos de forma y contenido con Empédocles y Parménides. Finamente, los términos τὸ ὄν, τὰ ὄντα, οὐσία y otros indican preferentemente en ambos diálogos la verdad de las cosas, como resulta de los pasajes que citaremos a continuación, y son utilizados con el significado filosófico correspondiente.

169 Para el uso y el significado de εἶδος-ἰδέα en el *Fedro*, cf. Ritter *Neue Unters.* 301-304, 323 tab. El valor de apariencia externa se encuentra en: 229 d, 238 a, 246 b, 249 b, 251 a, 251 b, 253 c (2), 253 d; el de esencia interior en: 237 d, 253 b. El ejemplo en 237 a es irrelevante. En la segunda parte en cambio, con matices diversos, se da siempre un significado lógico: 259 d, 263 b, 263 c, 265 a, 265 c y ss., 266 c, 270 d, 271 a-d, 272 a, 273 a, 273 e, 277 b. En cuanto al ejemplo en 249 b, véase más adelante.

A pesar de estos resultados, la situación no está tan clara como en el *Fedón*, dado que se encuentran indicios de posterioridad también en la primera parte. Pero, una reelaboración de todo el diálogo en el momento de la segunda redacción podría explicarlo.[170] Probablemente ya en la primera redacción —que, compuesta hacia el 390, debía tener alguna publicidad— existían como apéndices un programa de enseñanza filosófica y una alabanza a Isócrates, que ya no se encuentran después de la reelaboración. En cambio, la fecha de la segunda redacción es incierta, es posible que se compusiera en torno al 370, pero pudo ser objeto de posteriores retoques.[171]

170 Cf. entre las observaciones de Campbell: ὁμοίωμα, 250 a, 250 b; ἀνομοιότης, 240 c; ἰχνεύω, 252 e; στέρομαι, 239 a, 239 e; y sobre todo el pasaje racionalista en 249 b (δεῖ γὰρ ... συναιρούμενον) netamente posterior por la forma, y que por tanto debe suponerse interpolado. También la demostración de la inmortalidad del alma en 245 c-246 a, aun basándose en un estrato antiguo, muestra una reelaboración tardía.

Por otra parte, en este punto surge una duda, dado que la primera parte del *Fedro* presenta una notable afinidad estilística con el *Timeo* (cf. B. Jowett-L. Campbell, *Plato's Republic*, 3 vols., Oxford 1894, II 54, y cuanto observa Lutoslawski *Pl. Log.* 90). Puestos en la necesidad de escoger entre la continuidad cronológica con el *Timeo* o con la segunda redacción del *Fedro*, no se puede dudar en escoger a esta última. En realidad, además de las consideraciones que sobre el contenido ha hecho la crítica más autorizada y de cuanto diremos a continuación en nuestra exégesis filosófica, una prueba decisiva a favor de la composición juvenil de esta primera parte del diálogo nos la aporta la gran divergencia entre los índices de afinidad con las *Leyes* del *Fedro* y del *Timeo*. Aunque la obra de Lutoslawski sea criticable, no se puede no tener en cuenta sus resultados más claros. En nuestro caso la mencionada divergencia sería inexplicable a no ser que se suponga juvenil la primera parte del diálogo, dado que los indicios de posterioridad proceden principalmente de la segunda parte.

171 La cantidad de particularidades del último estilo de Platón en los diálogos de la segunda parte es tan elevada que hace pensar en una época posterior al 370. Esta fecha viene sugerida sobre todo por razones de contenido. Hay que recordar además las observaciones de Von Arnim *Chronol.* 229, para quien el *Fedro* tiene una escasa afinidad de estilo con el *Parménides*, y una máxima en cambio con el tercer libro de las *Leyes*. Von Arnim considera casual la circunstancia; por el contrario, nosotros pensamos que puede explicarse, sea mediante la afinidad estilística antes observada de la primera parte del diálogo con el *Timeo*, o bien suponiendo una reela-

Posiblemente, la misma investigación estilística en el interior de cada diálogo podría extenderse útilmente, por ejemplo, al *Teeteto*.[172] Los resultados precedentes bastan para reconstruir la formación juvenil de Platón. Dejando de lado los diálogos socráticos menores, que probablemente fueron compuestos en buena medida antes de la muerte de Sócrates, se puede establecer la sucesión de los escritos más importantes con un cierto fundamento. El grupo individuado antes, que abarca la actividad literaria del decenio 395-385, sigue el siguiente orden: *Gorgias* (395-394), *Eutidemo* (395-393), *Menón* (393-392), *Fedón* (segunda redacción, 392 *ca.*), *Crátilo* (392 *ca.*), segunda parte del libro X de la *República* (392-390), *Fedro* (primera redacción, 390-388), *Simposio* (385-384).[173]

boración efectiva y un prolongado pulido del *Fedro*, que pudo extenderse hasta los últimos años de actividad literaria de Platón.

172 En todo caso, no debe buscarse una doble redacción del *Teeteto* en la dirección indicada por A. Chiappelli, *Ueber die Spuren einer doppelten Redaktion des Plat. Theaëtets*, en «A. f. G. d. Ph.», 17, 1904, 320-333, justamente criticado por A. Diès, *Autour de Platon*, París 1927, II 317-332. Es preferible Wilamowitz *Pl.* II 230-237. El camino más lógico es suponer como base de la investigación una primera versión que se extendería hasta 187 a, que se diferencia notablemente de la continuación por el contenido filosófico (cf. Natorp *Pl. Ideenl.* 112-115). Hemos observado un predominio notable en la segunda parte de algunas particularidades en los diálogos que son características del estilo tardío (interrogaciones con ποῖος, τί μήν κάλλιστα, ἀληθέστατα, δῆλον, ὀρθότατα λέγεις, ἐρρήθη, τί δ' οὔ;): pero nuestros resultados no bastan para permitirnos formular con decisión esta hipótesis.

173 Las fechas de 385-384 y de 395 pueden establecerse tomando como punto de referencia la fecha bastante segura del *Simposio* (cf. C. Ritter, *Platon: sein Leben, seine Schriften, seine Lehren*, 2 vols., Múnich 1910-1923, I 201), y viendo en el *Gorgias* al más antiguo de estos diálogos, en tanto que es el más próximo por estilo y contenido a la primera redacción del *Fedón* (cf. también para esta fecha del *Gorgias*: M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, Berlín 1913, 164-167). Sobre la sucesión *Gorgias-Menón* y *Menón-Fedón* (basada en la teoría de la anamnesis, que aparece solamente en la segunda redacción), un gran número de críticos autorizados están de acuerdo (Gomperz, Raeder, Ritter, Wilamowitz). Ya hemos hablado de la afinidad entre la segunda versión del *Fedón* y el *Crátilo*. La sucesión de la primera redacción del *Fedro* a la segunda del *Fedón* está demostrada, además, por la evolución natural del pensamiento filosófico, por las modificaciones

Durante los años siguientes se elabora la *República*,[174] cuya publicación es posterior al 375; y se compone la última redacción del *Fedón*, aunque tal vez no en su apariencia definitiva, y en los años cercanos al segundo viaje a Sicilia se escribieron el *Teeteto* (cuya primera redacción, si la hubo, debe colocarse entre el 380 y el 375) y el *Parménides*. La toma de posición oficial de Platón en una dirección constructiva y política tiene lugar con el *Simposio*: los escritos anteriores más comprometidos (*Fedón*, *Fedro*) se retoman a partir de entonces bajo una nueva luz y se publican una vez que ha sido atenuado su espíritu original.

---

de los mitos escatológicos y la concepción del alma. La segunda parte del libro x de la *República* parece constituir el puente de paso entre estos dos escritos, ya que allí el alma es considerada según la visión del *Fedón* y el más allá según la del *Fedro*. Entre la primera versión de este último y el *Simposio* tiene lugar el primer viaje a Sicilia, ocurrido en el 388, o tal vez en el 386 (cf. Beloch *Gr. Ges.* III 1, 391, 1).

174 En todo caso, queda la posibilidad de que además del *Trasímaco*, cuya composición remite a los años próximos a la muerte de Sócrates, algunas partes de la *República* ya hayan sido escritas antes del primer viaje a Sicilia (cf. por ejemplo F. Krohn, *Die platonische Frage*, Halle 1878, 102-129). De cualquier modo, los libros II-IV y VIII-IX muestran tan claramente el influjo pitagórico y la experiencia siciliana que hacen pensar en una sustancial reelaboración posterior.

IX. LA JUVENTUD DE PLATÓN

I. *FEDÓN*

Atenas ha caído, Sócrates y los grandes trágicos han muerto, Aristófanes está en decadencia: desaparece un mundo cuyo equilibrio fragilísimo e increíble casi ha durado demasiado. Los simposios de Agatón ya no son posibles, y Platón está solo, consciente de este fin y con la nostalgia del pasado. El decenio que sigue al año 399 ve la última tentativa de supervivencia de la vieja filosofía. Platón lucha como un héroe y vive admirablemente antes de rendirse. La experiencia irrecuperable de estos años decisivos puede entreverse en los pasajes neurálgicos de sus escritos de juventud, por medio de la selección y el análisis de sus movimientos expresivos.

El inicio es brillante. Consciente de que las dos generaciones que le han precedido son responsables de la crisis, Platón quiere regresar al auténtico ambiente dionisiaco. Circunspecto, enmascarado, ambiguo, este nuevo ἀνὴρ τραγικός, «hombre trágico», comienza con bagatelas, que no otra cosa son para él sus irresueltos y brillantes primeros diálogos. Desprecia a los poetas por vulgares y superficiales, al modo de Heráclito; su tormento fundamental es el arte, que le acompañará siempre; y ahora sobre todo (*Ion*) es consciente de su resentimiento hacia los que con sus manos han vuelto inservible el más admirable instrumento de expresión. Pero todavía es más hostil al iluminismo democrático de los sofistas, que sólo tolera en su maestro. No tarda empero en presentársele la ocasión de expresar su personalidad de un modo original. El pesimismo de Sócrates en su último año de vida, que concuerda además con su propio estado de ánimo de aquellos años solitarios, le da la ocasión de presentar una concepción metafísica de

cuño presocrático, permaneciendo oculto tras las espaldas del maestro y jugando con las paradojas propias de la actitud socrática para que el carácter íntimo de esta nueva concepción pasara desapercibido. Todo ello da lugar a la primera versión del *Fedón*, que no se publica sin embargo: Platón siente que ese escrito es excesivamente franco y palpitante, y quizá también demasiado decadente.

En pocas páginas del *Fedón* (64 a-69 e) —no tenía todavía treinta años cuando las escribió— está contenido el núcleo de su filosofía. El alma abandona todo cuanto la rodea y se busca a sí misma. También Sócrates exhortaba a conocerse a sí mismo: sin embargo, para él tal cosa equivalía aún, en un sentido que era además completamente tradicional y apolíneo, a ponerse límites, a armonizar la propia personalidad con la de los demás, a hacer que asumiera una posición equilibrada en la vida pública de la *polis*. Platón se sitúa en un plano muy distinto, más próximo al heraclíteo ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, «he tratado de descifrarme a mí mismo». Un aislamiento de ese tipo vacía el alma de cualquier contenido imaginativo y racional: es el verdadero estado dionisiaco, en el que la vida alcanza a ser pura interioridad, pura aspiración. El alma se libera de todos los límites, de cualquier interés humano, conquista la independencia respecto de lo exterior, de las leyes del devenir, logra realmente separarse, χωρίς, αὐτὴ καθ' αὑτήν, «separada, ella misma por sí misma» (101). Es precisamente aquí, al principio del *Fedón* (64 c), donde Platón introduce esta expresión que le servirá en adelante para señalar la realidad verdadera, la esencia última de todas las cosas, y la introduce precisamente para poder definir el camino del alma hacia la soledad.[175] La

175 Toda esta terminología, χωρίς, αὐτὸ καθ' αὑτό, se usa en el 64 c en el sentido más próximo al lenguaje común, para indicar la separación del alma y el cuerpo en la muerte, y αὐτὸ καθ' αὑτό se dice naturalmente del cuerpo también en tal estado. Podría parecer pues que con la citada expresión Platón no quiera señalar una cualidad superior de la realidad, sino que tiende más bien a escindir la multiplicidad en sus elementos constitutivos separados.

elección del término αὐτὸ καθ' αὑτό le viene de Parménides; al hablar del ser, es decir, de la realidad verdadera, independiente y alejada de todo lo empírico, éste había dicho ya καθ' ἑαυτό τε κεῖται, «permanece en sí mismo» (8, 29). Platón usa la expresión más abstracta, sin ir más allá, consciente de que cualquier explicación es inútil. Del mismo modo los hindúes habían llamado *ātman* a la verdad mística descubierta por el sujeto en sí mismo, y el término tiene el mismo significado abstracto que el griego αὐτός.

Cuando el alma está en este estado de absoluta independencia y separación, conoce, además de a sí misma, la esencia de todas las otras cosas (repárese en el breve pasaje de 64 c-65 a, donde se habla por vez primera del alma en sí misma, a 65 a-66 a, en el que se trata de la φρόνησις, es decir, del conocimiento de las ideas), tanto que desde esa posición privilegiada está en condiciones de captarlas inmediatamente en su más íntima realidad, despojándolas de todas las determinaciones abstractas e inesenciales. Platón es extraordinariamente griego en su construcción metafísica: su teoría de las ideas nace aquí como traducción expresiva de la experiencia dionisiaca

Indudablemente éste es el primer objetivo de Platón, que como Heráclito parte de la contemplación de una multiplicidad primordial, pero precisamente porque esta misma interpretación es metafísica, no tarda en esclarecer la oposición de este múltiple esencial con la multiplicidad empírica, y αὐτὸ καθ' αὑτό se convierte inmediatamente después en el término técnico que señala al primero de los dos, igual como χωρίς ya no señala la simple separación, sino la trascendencia y la distancia de la realidad verdadera que es la interioridad dionisiaca. Paralelamente la separación del cuerpo y del alma, que al principio se dice según la evidencia inmediata que se realiza con la muerte, no tarda en mostrarse como el verdadero objetivo de la vida misma, dado que οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνῄσκειν μελετῶσι, «los amantes de la sabiduría en el verdadero sentido del término se ejercitan en morir» (67 e), y que el χωρίζειν, «separarse», consiste para el alma en οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτήν, en «permanecer cuanto es posible, tanto en las circunstancias presentes como en las futuras, sola en sí misma» (67 c-d). Obsérvese la introducción de otro término característico, χωρισμός, «separación, trascendencia», en 67 d, sinónimo de los anteriores.

que le ha llevado a la soledad. La realidad última de las cosas debe estar constituida por esencias αὐτά καθ' αὐτά, esto es, por individualidades perfectamente independientes, exentas de cualquier limitación fenoménica, puras verdades interiores, viviendo una vida solitaria.

Todo esto es puro misticismo filosófico: analizado al detalle, el texto platónico lo confirma. Ninguna actividad racional puede atribuírsele a la ψυχή tal como queda definida en esas páginas; su fijeza excluye todo proceso discursivo, su unidad y su simplicidad excluyen la facultad del juicio. El adjetivo εἰλικρινής, «no mezclado», ampliamente empleado en estas páginas, muestra la intención platónica de eliminar de la ψυχή, y en general de la realidad en sí, cualquier complejidad de determinaciones, dejándole una única cualidad pura que la individua en sí misma. No debe caerse en el engaño de la aparente terminología racionalista. Forma parte de la máscara y del juego del maestro, como si nada hubiera cambiado y se tratara todavía de la vieja indagación sobre el concepto. Sólo subsisten los términos, que ocultan nuevos contenidos. De hecho, ¿qué es la φρόνησις, el conocimiento de la verdad (65a), sino esa separación de la ψυχή (65 c-d; 69 c)? De este modo, el término διάνοια, que más tarde significará actividad discursiva (*Soph*. 263 e), es usado aquí como sinónimo exacto de ψυχή: después de haber dicho que la contemplación de la verdad se alcanza con el alma αὐτὴ καθ' αὐτήν, Platón determina el carácter pluralista de esta verdad mediante la sustitución de ψυχή por διάνοια, la esencia individual es captada «por el pensamiento mismo» (65 e)...αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ, «por medio del pensamiento mismo por sí mismo, sin mezcla» (66 a). Los ejemplos concretos de esta realidad en sí se toman de la esfera de las discusiones socráticas (65 d), que, dada su abstracción conceptual, se prestan para ofrecer, de modo aproximado y para un escrito divulgativo, una muestra de lo que Platón quería decir. Nada fuera de esta enumeración puede hacernos pensar que quisiera seriamente referirse a conceptos, o a conceptos hipostasiados. Inmediatamente después, a esta

múltiple realidad en sí se la llama, de un modo indeterminado pero aludiendo a algo más vivo y concreto, ἕκαστον, «cada cosa» (65 e), y un poco más adelante:

> αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων
>
> «va tras las cosas que son, cada una en sí misma y por sí misma, sin mezcla» (66 a)

se alude claramente a la fundamental identidad de naturaleza entre la ψυχή y esta realidad en sí. El mismo λογίζεσθαι, «deducir», mediante el que se intenta dar una determinación a la naturaleza del alma αὐτὴ καθ' αὐτήν, determinación más funcional que sustancial, muestra que esa funcionalidad no es intelectual, sino concretamente interior, ya que su contenido se reduce al resolutivo ὀρέγηται τοῦ ὄντος, «tiende hacia lo que es» (65 c). La esencia de la ψυχή es pues un deseo íntimo, independiente de la sensibilidad (descartada ya como condición preliminar del λογίζεσθαι). En esta determinación lapidaria está contenido entero el sistema platónico. El pluralismo esencial queda justificado: quien desea tiene algo fuera de sí mismo. Se comprende entonces por qué se dice:

> ἆρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίσζεσθαι κατάδηλον αὐτῇ γίγνεταί τι τῶν ὄντων;
>
> «¿acaso no es pues en la deducción (que como se ha visto expresa la naturaleza y la actividad del alma αὐτὴ καθ' αὐτήν) donde el alma manifiesta la esencia de las cosas que son?» (65 b-c),

es decir, que el ser en sí del alma coincide paradójicamente con su conocimiento, que es casi una posesión, un contacto (el verbo ἅπτομαι, usado frecuentemente, conserva algo de su concreto sentido primitivo, «aferrar») con otra realidad en sí. Ésta tiene, como ya se ha sugerido, una realidad fundamentalmente idéntica a la de la ψυχή:

γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές· τοῦτο δ' ἐστιν ἴσως τὸ ἀληθές. μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ

«conoceremos por nosotros mismos todo lo que es sin mezcla; precisamente en ello consiste con toda probabilidad lo verdadero. Puesto que a lo que no es puro no le está permitido tocar a lo que es puro» (67 a-b).

Más adelante en el *Fedón*, Platón lo manifestará todavía más claramente. Y entonces la determinación concreta e individual que, sobre este plano universal de contactos, distingue a una esencia de la otra consistirá en la concentración y la particularización de este deseo metafísico. La futura doctrina del *eros* está ya prefigurada ahí con todo sus alcances metafísicos. El mundo se presenta en su verdad como un sistema de centros interiores de deseo, tendencias individuadas en pos de una conjunción que debe mantenerse incumplida, anhelos deshumanizados que en tanto que carencia y tormento encuentran su realidad dionisiaca solitaria y en sí, y que sin embargo, por obra de su propia naturaleza que es privación, saben que existe algo afín en el afuera, igualmente aislado y atormentándose en su aislamiento irredimible, hacia el que tienden eróticamente y del que son a su vez deseados en una estructura metafísica que no padece transformaciones. Cobra sentido entonces la enigmática declaración de Platón, unas páginas antes:

ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς

«como si la filosofía fuera la más alta música» (61 a).

Un poco más adelante encontraremos otras confirmaciones de nuestra exégesis. Hablando de la virtud se dice que la justicia, la *sophrosyne*, el valor, pueden reducirse a la φρόνησις, la cual significará para el Platón maduro, el de las *Leyes* por ejemplo, sensatez y prudencia, un conjunto de racionalidad y experiencia de la vida. Aquí, en el *Fedón*, la φρόνησις no es otra cosa sino la vida dionisiaca del filósofo, καθαρμός, κάθαρσις, «rito de purificación, purificación» (69 a-d). Se dice con ello explícitamente lo que antes era una alusión: la *phronesis* del filósofo, su conocimiento de la realidad se identifica con su actitud interior de purificación y de inspirado desapego. Con ello, Platón manifiesta abiertamente su misticismo, equiparando sus propias enseñanzas a las de los misterios dionisiacos, que también le exigen al hombre «ritos de purificación».[176] Pero Platón marca una diferencia entre las doctrinas de los misterios y las suyas, que contienen algo más que un simple misticismo; dice:

ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι οὗτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς

«"numerosos son los que llevan el tirso, pero pocos los poseídos por Dioniso". Y, según entiendo, estos últimos son los que se dedican a la filosofía en el verdadero sentido del término» (69 c-d).

Esta frase confirma la distinción que establecíamos antes entre el misticismo colectivo de los misterios y su transfiguración filosófica en el individuo excepcional, la más profunda visión dionisiaca de la vida. Repárese además en que Platón, cuando más adelante se refiere a este proceso de purificación, dice que ese πάθημα, «afección», del ánimo se llama *phronesis* (79 d). La sabiduría es pues un movimiento afectivo del alma, una pasión suya deshumanizada. La relación erótica entre las

176 *Phaed.* 69 c-d; también hay una referencia a los misterios en 81 a. Se encuentra otra alusión mística en 67 c: αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι...; «[¿purificación no es pues... acostumbrar] al alma a recogerse desde todos los puntos del cuerpo y recluirse en sí misma?», repetido luego insistentemente (αὐτὴ καθ' αὐτὴν ξυνηθροισμένη, «recluida ella misma en sí misma», 70 a; συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς αὐτήν, «ella misma en sí misma recluida», 80 e; αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, «exhortándola a recogerse y recluirse en sí misma», 83 a). Cf. G. Bruno, *Degli eroici furori*, en *Opere italiane*, a cargo de Giovanni Gentile, Bari 1925-1927², II 441: «Si aspira al más alto esplendor, con todas las fuerzas retírese a la unidad, repliéguese en sí mismo cuanto sea posible».

esencias interiores a la que antes se aludía explica el elemento pasivo implícito en πάθημα.

La ampliación de la primera versión del *Fedón* emprendida por Platón hacia el 390 a. C. no hace sino esclarecer y precisar la visión del mundo esbozada rápidamente en las páginas que acabamos de examinar, fijándola con unos más precisos términos racionales, objetivándola y atemperando en parte su inmediatez y su intimidad.[177] Con todo, esta segunda parte del

177 Un caso típico de la tendencia constructiva de esta segunda versión se encuentra en 75 a-b, donde aparece una contradicción, a primera vista estridente, con los pasajes antes comentados. Que tal cosa pueda suceder tan sólo a pocas páginas de distancia es una prueba más, dicho sea entre paréntesis, que confirma las sucesivas estratificaciones del diálogo. En efecto, se dice en 75 a-b, para aclarar la teoría de la anamnesis —que al igual que la de la inmortalidad del alma es una novedad de este periodo— ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτ' εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως ... μὴ ἄλλοθεν αὐτὸ ἐννενοηκέναι μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι, ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἔκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων ... ἐκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν, «todas éstas [las cosas iguales] tienden a ser como lo igual, pero siguen siendo inadecuadas... no de otra cosa proviene la formación de este pensamiento, y la posibilidad misma de formularlo, sino del ver, del tocar o de cualquier otra sensación ...son precisamente las sensaciones las que hacen nacer el pensamiento de que todas las cosas iguales que existen en la sensación tienden a lo que es igual, y que son inadecuadas al respecto» (también de modo parecido en 75 e-76 a). En este pasaje, además de lo que se dice sobre lo «igual» (introducido en 74 a), idea matemática que surge de la esfera de discusión socrática, de donde se tomaban las ideas comentadas en las páginas anteriores, es bastante notable el uso de ὀρέγομαι, «tender», referido no ya a la esencia, sino a las cosas sensibles, y sobre todo la valoración positiva de la sensación para el conocimiento de las ideas, cuando pocas páginas antes la condición para alcanzar la verdad era la distancia completa respecto del cuerpo. La insatisfacción nouménica se convierte aquí en una insatisfacción fenoménica, y la realidad esencial queda objetivada en una esfera cumplida. Está próxima la esfera del *Fedro*, cuya primera versión de hecho es de estos años: al ascetismo interior le sustituye un planteamiento romántico, que descubre que la misma experiencia sensible, como ya hemos visto para Heráclito, contiene una multiplicidad esencial. De hecho, las dos posiciones ya no son inconciliables, expresan los dos aspectos de una vida interior compleja, que se separa de la apariencia buscando una intimidad trascendente, sin

diálogo no carece de alusiones místicas aún más manifiestas que las precedentes. Así, es destacable la tendencia a unificar las múltiples esencias en una οὐσία, «esencia», universal cuya naturaleza es identificada a su vez, y ahora de modo explícito, con la de la ψυχή. Nos encontramos entonces ante la ecuación νοεῖν-εἶναι de Parménides o, si se prefiere, frente al *ātman-brahman* de las *Upaniṣads*. La unificación parmenídea es evidente en 78 c-d:

> αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι ... αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι τὸ ὄν
>
> «la esencia en sí misma, de cuyo ser damos expresión... lo igual en sí mismo, lo bello en sí mismo, cualquier cosa dada que en sí misma es lo que es»,

de lo que parece haber ya una anticipación en 65 d-e:

> καὶ τῶν ἄλλων ἑνὶ λόγῳ ἁπάντων τῆς οὐσίας, ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν
>
> «[yo hablo de todas las cosas, de la magnitud, de la salud, de la fuerza] y de todas las otras con una sola palabra, la esencia: lo que es precisamente cada cosa».

Y también en 76 d:

> καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία ... ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν ... ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς καὶ τὴν οὐσίαν ἣν σὺ νῦν λέγεις[178]

por ello abandonar el carácter concreto de la experiencia sensible, a la que ve como el reflejo inmediato de una multiplicidad esencial. Fijarse en una u otra posición responde a la intención de insistir más sobre la distancia interior de esa existencia excepcional o bien al sentido romántico de insuficiencia que en la misma multiplicidad sensible encuentra el impulso hacia una invisible verdad a realizar, hipostasiada en una separación metafísica.

178 Cf. J. Stenzel, *Metaphisik des Altertums*, Múnich-Berlín 1931, 113.

«una esencia de lo bello, de lo bueno y de las demás cosas semejantes (que es identificada en lo que sigue a la ψυχή)... descubriendo que existía ya antes y que era nuestra... la igualdad entre nuestra alma antes del nacimiento y estas esencias de las que tú hablabas ahora» (76 d-77 a).

Y a continuación se dice de modo semejante:

τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν

«a lo que es divino, inmortal, intuible directamente, a aquello cuya forma es una sola, lo que es indisoluble y que siempre mantiene la identidad del mismo modo, lo que más se le asemeja es el alma» (80 a-b)

y de un modo definitivamente explícito en 92 d, donde se sintetizan los resultados precedentes:

ἐρρήθη γάρ που οὕτως ἡμῶν εἶναι ἡ ψυχὴ καὶ πρὶν εἰς σῶμα ἀφικέσθαι, ὥσπερ αὐτὴ ἔστιν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὃ ἔστιν

«ha quedado dicho en efecto que igual como nuestra alma existe también (repárese en este "también") antes de entrar en un cuerpo, del mismo modo existe por sí misma la esencia que tiene el nombre de "lo que es" (queda de nuevo bien claro en estas últimas palabras el significado universal de οὐσία)»[179].

También las relaciones del *eros* que ligan las esencias, mencionadas antes, reaparecen aquí y allá, en 79 d, 83 e, 84 b:

179 Natorp utiliza algunos de estos pasajes para sostener su interpretación kantiana de Platón, viendo en ellos la afirmación de que el ser de las ideas, según él *reine Denkbestimmungen*, se encuentra en el sujeto cognoscente (*Pl. Ideenl.* 138). Pero en tal caso se vuelve incomprensible el χωρισμός, que según hemos visto consistía en la separación de la apariencia, como continua aspiración interior. Cf. Stenzel, *Studien* 21-22.

καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅτανπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ

«y [el alma] en tanto que es de la misma naturaleza [de lo que es puro, eterno, inmortal, igual a sí mismo], se engendra siempre uniéndosele, cada vez que logra ser ella misma en sí misma»,

τῆς τοῦ θείου τε καὶ καθαροῦ καὶ μονοειδοῦς συνουσίας

como veremos, el significado erótico-metafísico de este último término volverá a aparecer en Platón: cf. *Ep.* VII 341 c, y ξυνεῖναι, en *Symp.* 211 d, 212 a

«[en consecuencia, el alma no participa] del estar junto a lo que es divino, puro y cuya forma es una sola»

εἰς τὸ ξυγγενὲς καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον ἀφικομένη

«...regresada a lo que es de su misma naturaleza y de su mismo estado».

En definitiva, esta parte del *Fedón* tiende a la objetivación, presentándose el mundo de las ideas por primera vez, y desarrollando este rasgo constructivo, probablemente con fines divulgativos, hacia una abstracción cada vez mayor, como resultado de la terminología de los pasajes antes citados. En la tercera versión del diálogo, este proceso acaba por anularse a sí mismo, en tanto la idea de puro objeto se convierte en forma racional, categoría. De todos modos, Platón se mantiene a distancia del monismo místico por otras causas que le llevan a persistir en su original concepción pluralista de la realidad. En primer lugar, a causa de su naturaleza altamente artística. En tanto que poeta, se ve conducido a amar profundamente cada cosa del mundo que se presenta ante sus ojos, a descubrir una belleza en cada objeto visible, a transfigurar líricamente toda realidad prosaica. Su entusiasmo artístico no se detiene en las sensaciones de las cosas singulares, quiere vivirlas más profun-

damente, quiere entrar en ellas y descubrir su realidad verdadera, la esencia: él conoce la razón eterna del ser de cada cosa, no ya como una imagen o bajo cualquier otra forma sensible, sino con una intimidad y un sentimiento esenciales. Cuando se aleja de la realidad inmediata, conserva aún en el alma las intuiciones poéticas, según las cuales las cosas deben su vital razón de existir a muchas esencias que se hallan escondidas dentro de sus formas, y desde el principio le resulta bastante extraña la idea estrictamente mística de una sustancia infinita que no admite en sí ni pluralidad ni diferencia. En segundo lugar, su instinto político, que tras diez años de convivencia con Sócrates no acaba de apagarse del todo, ni siquiera en esta época que es la más antipolítica de Platón. En efecto, toda concepción pluralista tiene algo de política y de apolínea, como ya hemos visto en Empédocles; las ideas no son sino un conjunto de individualidades irreducibles una a la otra, una extraña convivencia de solitarios, ninguno de los cuales tiene un valor eterno e indestructible. Incluso en la elección de estos individuos, lo justo, lo bueno, lo bello, se revela el fondo político y socrático.

El *Fedón* es un diálogo complejo, inorgánico, ambiguo. Platón se avergonzó de él durante bastante tiempo, y con razón. En él revivía la filosofía presocrática, pero con ropajes decadentes. Para enmascarar un pesimismo y un ascetismo románticos se introdujeron sucesivamente superestructuras racionalistas sin que la obra alcanzara la armonía. El diálogo influyó poderosamente sobre Aristóteles y sobre los siglos por venir, y en un sentido que el autor no había previsto, fijando la distinción entre materia y espíritu —anticipada ya por Anaxágoras—, extraída indebidamente de la antítesis ὁρατόν-ἀειδές, «visible-invisible» (79 y ss.).

II. *FEDRO*

La soledad conduce a la perfección y al conocimiento, pero no es la única vía; otra menos dolorosa es la que indica el *Fedro*, la

experiencia concreta del *eros*. Se ha encontrado ya en el *Fedón* el rastro del *eros* metafísico, pero en aquel diálogo la aspiración cognoscitiva es un heroísmo únicamente doloroso, una lucha interior continua para liberarse de la apariencia que carece de término, porque hasta la muerte permanece siempre un residuo ineliminable de humanidad; es un proceso que tiende a superar cualquier límite que presente la sensibilidad en una abstracción absoluta de cualquier objeto, en una indagación del alma en profundidad, que sola puede mantenerse perennemente infinita. El amor interviene en el *Fedro* como un alivio de este tormento. No es otra cosa sino un límite a esta aspiración infinita, un objeto, una imagen que da reposo al tormento incesante, se trata de tomar a cambio de todo el resto de lo que se ha desprendido, la última cosa sensible que ha sobrevivido, y en tanto que pura forma. Por causa del objeto amado se detiene el conocimiento dionisiaco, es algo que se para a contemplar, y cuya visión le produce felicidad. Todo místico tiende a una perfección que en el fondo es estatismo, y en el amor esa forma inalterablemente fijada se le aparece de improviso ante los ojos. Las imágenes que ama son, en cierto modo, una expresión, una realización de la verdad suprema, que recoge en una apariencia eso que está más allá de la apariencia: a través de ella es posible comprender que esa aspiración atormentada también debe tener un término, que es preciso alcanzar el contenido de la verdad y aquietarse en una paz interior definitiva. Habíamos encontrado un proceso parecido en la creación filosófica de Empédocles, que da forma y reposo a su aspiración en unas expresiones cósmicas. Con el *eros* Platón se muestra más como un poeta, en tanto que el objeto amado no es un resultado expresivo, sino que le viene ofrecido inmediatamente por la realidad, es una persona bella y viva, concreta, limitada en lo visible. Tal como veíamos en el *Fedón*, los objetos sensibles, aunque en tanto que tales sean a menudo rechazados, tienen siempre en el fondo una importancia esencial en cuanto medios que impulsan al conocimiento: también en el *Fedro* se dice expresamente que hay que partir de las sensaciones para alcanzar

la verdad.[180] En el objeto de amor se concentra todo el impulso dionisiaco del conocedor; todo cuanto yacía desgarrado en el fondo de su alma, lo que había quedado dispersado o se había convertido en abstracto durante el tormento de la indagación interior, aparece transfigurado, retenido y reunido como contenido positivo de la firme figura humana contemplada. La separación del mundo sensible ya no es sentida como dolorosa, el desasosiego y el juvenil sentido de insuficiencia encuentran ahora un principio de realización, porque poseen un punto fijo y concreto de referencia, es mucho más entusiasta, feliz y lleno de vida comprimida y concentrada. El impulso hacia el objeto amado trastoca los restantes intereses de la vida: una pasión desatada explota, orgiástica, ebria y sustraída a la ley de la causalidad, y el amante se vuelve loco por una única imagen ante la que le ha colocado el azar.

Sacrílegamente, Platón hace el elogio de la locura, pronunciando su más audaz declaración antisocrática. La *mania* queda expresamente reconocida como superior a la *sophrosyne*, virtud característica de Sócrates: el punto de partida del diálogo no es más que una polémica contra Lisias, que defendía la necesidad de un amor moderado. De este modo, Platón se opone a la común concepción política griega, con una concepción más elevada de lo político ya en mente, fundada sobre una comunidad de exaltados, cuya virtud sería la *mania*.[181] Junto

180 *Phaedr.* 249 b. La dificultad de este pasaje, vinculado con la teoría de la anamnesis, es la misma que la de los pasajes análogos del *Fedón* examinados antes.

181 Platón y los presocráticos veían en la locura, además de un estado privilegiado del hombre, una particular sabiduría práctica y política, un aspecto de su ambigüedad. Nietzsche defiende que los griegos daban un gran valor a la locura, en tanto que algo involuntario y terrible, a través de lo cual una revelación divina era más fácilmente pensable. Por ello se propagaron las ideas más atrevidas: los grandes hombres cuando no estaban verdaderamente locos, fingían estarlo. Véase al respecto L. Andreas Salomè, *Frédéric Nietzsche*, trad. fr. de Jacques Benoist-Méchin, París 1932, 282-284; Nietzsche *Werke*, IV, 21-23 [KGW V I, 22-24 (ed. it. 16-19), *Aurora*, 14]; Burckhardt *Griech. Kult.* II, 97-102.

a esta nueva *mania* amorosa, se conserva aquella más específicamente dionisiaca introducida en el *Fedón*, y además se proclama seriamente como divina la locura poética. Platón se aproxima a la realidad sensible, aun considerándola un símbolo, y le posee de nuevo el demonio poético, que ahora tiene la posibilidad de expresarse no ya bajo la forma humana y pasional de la tragedia, superada en la primera juventud, sino a través de un arte divino que habla de la verdad con imágenes. Por esta razón las imágenes desbordan en el *Fedro*, lleno de amor por la naturaleza y de impulsos líricos, mientras que la exaltación y la tragicidad del *Fedón* se expresaban en un lenguaje retenido y voluntariamente frío. El arte filosófico presocrático se renueva en el terreno de la cultura ática, suspicaz ante esas formas que le parecen híbridas. El estilo del discurso central del *Fedro* es milagroso, rebuscado pero no elaborado, temerario en la profundidad de sus expresiones simbólicas, aunque sin rozar la oscura incomunicabilidad de los místicos. El periodo es a veces casi jadeante, escindido en pasajes de imágenes y conceptos que muestran una fluencia de sentimientos musicales, muy lejos todavía de la completitud expresiva del *Simposio*, y mucho más juvenil también. Platón es un amante de la poesía, celoso e infeliz, sufre de su infidelidad, y le subleva que ésta se entregue a quien no es digno de ella. Estas pocas páginas del *Fedro* muestran uno de los raros momentos en los que su amor encuentra compensación y desvelan la locura de la pasión en quien está condenado a la renuncia.

Las locuras están vinculadas entre sí y coexisten, no son sino aspectos de la fundamental locura filosófica (οὐ γὰρ πτεροῦται ... πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ... «ya que el alma no ha recibido alas ... excepto aquel que ha amado verdaderamente la sabiduría...», 248 e-249 a; μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια, «solamente el pensamiento del filósofo está provisto de alas», 249 c), en la que κάθαρσις y *eros* no se contradicen. También en el amor persiste el planteamiento del *Fedón*:

καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι

«puros también nosotros, sin estar sellados en la sepultura que llevamos ahora con nosotros y a la que llamamos cuerpo, estrechamente adheridos a él como la ostra a su valva» (250 c).

Es prerrogativa del filósofo la ebriedad de la distancia, el χωρισμός interior que es también alejamiento de los hombres:

...ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων... ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς

«... y apartándose de las ansias y formalidades de los hombres [rechazado por la mayoría como si hubiera perdido la cabeza], la mayoría no cae en la cuenta de que está poseído por un dios» (249 c-d).

Lo que en el *eros* permanece de sensible no es más que pura visión, en la que se concentra una interioridad: τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα, «el rostro amoroso» (253 e). La palabra ὄψις, usada en el sentido de *visión* (250 b), *acto de ver* (ὄψις γάρ... 250 d) y de *mirada* (254 b), sintetiza los diferentes elementos de este momento complejo. La mirada escinde el anhelo amoroso en una rotura que estremece (πρῶτον μὲν ἔφριξε, «se estremece de repente», 251 a), y se impone en el fluir de la vida como una instantaneidad irradiante,

καὶ πρὸς αὐτῷ τ' ἐγένοντο καὶ εἶδον (¡aoristo!) τὴν ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν... ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη

«y se acercan al amado y descubren su mirada fulgurante (que conduce más allá del tiempo)... la memoria vuelve hacia atrás, hacia el nacimiento de la belleza» (254 b)

una profunda conjunción interior, que circula a través de la multiplicidad esencial de las almas (τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα ... διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν, ᾗ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι,

«el flujo de la belleza ... regresa [hacia el amado] a través de los ojos, y por esta vía alcanza el alma», 255 c).[182] Platón teoriza plásticamente en términos empedocleos esta naturaleza nouménica de la mirada, hablando de un flujo de μέρη:

δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ... μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντα, ἃ δὴ διὰ ταῦτα ἵμερος καλεῖται ... ἡ τοῦ ῥεύματος ἐκείνου πηγή, ὃν ἵμερον ...

«puesto que, recibiendo a través de los ojos el flujo de la belleza [se calienta] (251 b)... las partículas que llegan y fluyen,

182 Esta concepción de la mirada regresa modernamente al final de la *Klassiche Walpurgisnacht* goethiana (*Nereus*: Du bist es, mein Liebchen! *Galatee*: O Vater! Das Glück! — Delphine, verweilet, mich fesselt der Blick. *Nereus*: Vorüber schon, sie ziehen vorüber — In kreisenden Schwunges Bewegung; — Was Kümmert sie die innre, herzliche Regung! — Ach, nähmen sie mich mit hinüber! — Doch ein einziger Blick ergötzt, — Dass er das ganze Jahr ersetz», «*Nereo*: ¡Eres tú, mi bien amada! *Galatea*: ¡Padre mío! ¡Qué felicidad ! Delfines, deteneos, su mirada me encadena. *Nereo*: Se alejan, ya están lejos con el impulso de su carrera circular; ¡qué les importa el movimiento interior del corazón! ¡Ah, que me lleven con ellos! Pero una sola mirada consuela tanto que vale un año de espera»; cf. *Phaedr*. 248 b: οὗ δ' ἕνεχ' ἡ πολλὴ σπουδή, τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον, «pero aquello de donde procede el gran tormento por alcanzar a ver la llanura de la verdad y descubrir dónde está», para el texto cf. Wilamowitz *Pl*. II 364; ; *Symp*. 210 e: οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν; «... en vista de lo cual, además, habían existido todos los sufrimientos de antes») y en forma bastante más humana y pasional en el *Tristan und Isolde* wagneriano. Puede observarse además que la música romántica más alta encuentra una de sus inspiraciones esenciales en los estados sentimentales contiguos al momento crucial de la mirada. Ya en el *Fedro* se distingue el estado de ansiedad maniaca, de frenética excitación, de dolorosa opresión (ὅταν δὲ χωρὶς γένηται... πᾶσα κεντουμένη κύκλῳ ἡ ψυχὴ οἰστρᾷ καὶ ὀδυνᾶται, «en cambio, cuando se queda sola el alma, atravesada por todas partes, desvaría y sufre», 251 d; ἐμμανὴς οὖσα ... θεῖ δὲ ποθοῦσα, «en el delirio en el que se encuentra... corre apasionada», 251 e) durante la ausencia de la persona amada, del estado paradisíaco y soñador que sigue a su aparición (ἡδονὴν δ' αὖ ταύτην γλυκυτάτην ἐν τῷ παρόντι καρποῦται, «y de nuevo goza, por el momento, de este dulcísimo placer», 251 e-252 a). Esta alternancia de sentimientos, con una gran variedad de matices e intensidades, constituye la trama vital de buena parte de las sonatas de Beethoven, y la antítesis misma schummaniana entre *Florestan* y *Eusebius* puede remitirse parcialmente a estas oscilaciones y al conflicto entre el auriga y el caballo negro (*Phaedr*. 253 c-254 e).

y por ello se llaman "río de deseo" (251 c)... la ola de aquella corriente que [Zeus llamó] "río de deseo"» (255 c).

La belleza se distingue en esto de la φρόνησις, que, según hemos concluido en el *Fedón*, consiste en captar la esencia individual como pura interioridad, recogida en su dolorosa soledad:

ὄψις ... ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται· δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν

«[porque] ver [es para nosotros la más aguda de las sensaciones que experimentamos a través del cuerpo], pero el pensamiento no puede verse: qué maravillosos amores no nos daría si pudiera brindarnos una imagen sensible de sí mismo, capaz de impresionar la vista» (250 d).

Del mismo modo también las otras esencias tienden a ser interiores y no se manifiestan en el fenómeno (250 b).

La naturaleza del alma, que además ya no es unitaria como en el *Fedón*, sino tripartita, hace que el χωρισμός mismo sea inestable. Tarde o temprano el amante se siente impulsado no tanto hacia la mirada cuanto hacia el alma que se manifiesta en ella, y trata de que también ella se encamine hacia la verdad.[183] De ahí el consiguiente peligro de caer en lo humano y lo vulgar. No es tan sólo la propia alma lo que aquí le interesa a Platón, sino también la del otro: de este modo se vuelve importante para él el problema de la educación, que será el punto esencial de su política. Lo que en el aspecto contemplativo del amor era un tenue contacto con la realidad visible, que servía tan sólo para impulsar de un modo más concreto hacia la verdad, en el aspecto activo y educativo del *eros*, acaba por ser un poco una concesión y una capitulación. Sólo en la medida en que el amor es contemplativo puede subsistir la locura dionisiaca en su complejidad; cuando se pasa a la fase educativa, aparece un conflicto insoluble, puesto que la apariencia le atenaza de nuevo con sus intereses particulares, por más que transfigurados.[184] Comienza aquí la decadencia vital de Platón. Cuando habla de la *paideia*, esto es, de la vida amorosa concreta entre dos personas, aunque defienda la ascensión común a la verdad, no llega a afirmar que ambos alcancen la «llanura de la verdad» y el «prado» de la esencia. Y sin embargo, afirma de esta *paideia* que:

οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπῳ

«no hay otro bien mayor que puedan procurarle a un hombre la sabiduría humana, ni la locura divina» (256 b).

Debido a esta duplicidad del *eros*, Platón se refiere a él después del conocimiento extático, aunque este último se represente a la luz de la más alta experiencia amorosa (la parte que corresponde a este conocimiento se introduce como inciso en la exposición de la cuarta *mania*, 245 c-249 d), al contrario que en el *Simposio*, donde la sistematización armónica de su pensamiento le permite seguir el orden más natural. La esencia suprema sigue captándose todavía en el *Fedro* con el χωρισμός, descrito en el *Fedón*: puede observarse en el discurso de Sócrates el paso gradual de la consideración de la ψυχή en sí misma, en su soledad esencial —que es el punto de vista central del *Fedón*, del que hemos tratado brevemente— a la comunión interior de

183 En el texto del *Fedro* se puede observar una distinción y un paso del amor contemplativo al activo. En 250 b-252 c el amor es contemplativo y se transforma en activo en 252 c-253 c; es nuevamente contemplativo desde 253 c hasta 254 e, y desde 255 a hasta el final se entiende en cambio como relación real entre amante y amado.

184 Repárese que por amor contemplativo no pretendemos referirnos aquí a una concepción *stilnovista*, pues Platón encuentra en la mirada un contacto metafísico entre las dos esencias interiores; hemos querido distinguir tan sólo este contacto, que se agota en sí mismo, de la teleología política de la *paideia*, que apunta a una realización en la apariencia.

las esencias en el ὑπερουράνιος τόπος, «región supraceleste», que representa la mayor originalidad especulativa del *Fedro*, alcanzada a través del *eros* contemplativo, y de la que no había sino fugaces alusiones en el *Fedón*, para acabar en la *paideia*, que atempera el χωρισμός, y en tanto conclusión necesaria del *eros*, no le permite a Platón afirmar que el amor como vida, en su complejidad, culmina en el conocimiento, y hacer que en consecuencia éste le preceda en el curso de su desarrollo.

Esta estructura de la palinodia de Sócrates muestra una variedad y una riqueza expresiva desconocidas para el *Fedón*, lo que le da al diálogo una tonalidad filosófica especial. En general, nos encontramos ante una tendencia a considerar la realidad no en su aislamiento interior, sino en sus relaciones plásticas. El pluralismo platónico está vinculado a una convivencia política, cuyos constituyentes son contemplados como puros objetos, en lugar de ser captados en su intimidad, y reunidos por medio de un único conectivo en el τὸ ὄν o en la «belleza» permitiendo que coexistan, en la exuberancia concreta y espontánea del diálogo, la expresión plástica y política con el lenguaje más directamente místico. La consideración inicial de la ψυχή en sí misma, en tanto que principio interior del movimiento (πᾶν γὰρ σῶμα ... ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ, ἔμψυχον, «de hecho, todo cuerpo [que recibe el movimiento del exterior es inanimado;] en cambio es animado el cuerpo que tiene en su interior, por sí mismo, el movimiento», 245 e), no destaca su dolorosa soledad nouménica, como en el *Fedón*, sino su dominio político sobre la apariencia que le está sometida. Lo que carece de alma, el fenómeno, es el campo en el que se expresa la ψυχή[185], buscando una esfera universal de actividad en la que manifestarse (πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, «cada alma tiene el control de todo aquello que carece de alma y atraviesa la totalidad del cielo») y cuya variedad es como un juego y un capricho suyo (ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη, «adoptando formas diversas en diversos lugares»): en su perfección esencial y en su χωρισμός la ψυχή rige el mundo entero (τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, «pues cuando ella es perfecta y cruza alada el aire y rige el mundo entero», 246 b-c). Platón se encuentra aquí todavía en un plano perfectamente presocrático[186], y mediante un mismo impulso plástico y político muestra con el mito del carro una multiplicidad unida y dispuesta jerárquicamente

185 Una frase del *Zaratustra* nietzscheano se presenta oportuna para ilustrar la discordancia entre este pasaje y cuanto Platón dirá pocas páginas después sobre la *paideia*: «Die Liebe ist die Gefahr des Eisamsten, die Liebe zu allem, wenn es nur lebt!», «El *amor* es el peligro para el más solo entre los hombres, el amor por cualquier cosa, *sólo porque está viva*!», Nietzsche *Werke*, VI, 227 [KGW VI 1, 192; ed. it. 188].

186 Es igualmente presocrático el amoralismo con el que Platón habla de la caída del alma de este estado perfecto: en este punto no está influenciado por la tradición órfico-pitagórica, y explica esta caída no por una culpa, sino de modo puramente mecánico, casual simplemente: ἡ δὲ πτερορρυήσασα φέρεται, «en cambio cuando pierde las plumas se precipita» (246 c); ἡ μὲν ἄριστα θεῷ ἑπομένη ... ἡ δὲ τοτὲ μὲν ἦρε, τοτὲ δὲ ἔδυ ... αἱ δὲ δὴ ἄλλαι γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἕπονται, ἀδυνατοῦσαι δὲ ὑποβρύχιαι ξυμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι ... πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται, «la una, que había seguido mejor a un dios (levanta la cabeza del auriga hacia la región que está fuera del cielo]... mientras que la otra tanto alza como baja la cabeza... luego las otras almas, dado que todas aspiran a lo alto, siguen; pero, privadas de fuerza, son empujadas aquí y allí bajo la superficie, y pisándose unas a otras caen... y muchas tienen muchas plumas rotas» (248 a-b); ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καὶ τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ, βαρυνθεῖσα δὲ πτερορρυήσῃ, «pero cuando, por incapacidad de seguir a un guía, no alcanza a ver, y a causa de alguna desgracia se vuelve pesada, llena de olvido y de impotencia, y, de este modo pesada, pierde las plumas...» (248 c). La suerte de las almas está determinada por su jerárquica estructura metafísica, que se despliega en un agonismo aristocrático y que ninguna intención moral puede cambiar. Tan sólo en el campo de la apariencia, donde se aplica la doctrina moralista de la transmigración, tienen un peso el mérito y la buena voluntad: ἐν δὴ τούτοις ἅπασιν ὃς μὲν ἂν δικαίως διάγαγῃ, ἀμείνονος μοίρας μεταλαμβάνει, ὃς δ' ἂν ἀδίκως, χείρονος, «ahora, entre todos ellos, aquel que ha vivido según la justicia recibe en cambio un destino mejor; un destino peor por el contrario el que ha vivido de un modo injusto» (248 e).

hasta en la intimidad elemental de la ψυχή, advirtiendo sin embargo que la verdad es bastante más profunda:

> οἷον μέν ἐστι, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος
>
> «sobre lo que es, sería preciso un relato que sólo un dios podría contar entero, y sería largo, en cambio, ofrecer una imagen es cosa humana y más breve» (246 a).

Este pluralismo plástico se aviene complementariamente, en el momento cognoscitivo culminante del diálogo, con aquel monismo místico sugerido en el *Fedón*, que se convierte ahora en dominante. La esencia suprema es llamada τὸ θεῖον, τὸ ὄν, οὐσία, ἀλήθεια, «lo divino, lo que es, esencia, verdad» (τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον, «lo divino es lo que es bello, sabio, bueno, y cualquier otra cosa que se le parezca», 246 e; ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, «cada vez que logra ver lo que es, se goza con ello y, contemplando las cosas verdaderas, se nutre de ellas y vive feliz», 247 d; ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως, «[... pero el conocimiento] de lo que es y es realmente», 247 e; ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ... τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον, «[todas las almas]... se alejan sin haber sido iniciadas a la visión de lo que es... para lograr ver la llanura de la verdad...», 248 b; ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν, «[aquella alma que en realidad nunca ha tenido] una visión de la verdad», 249 b; ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως, «levantando la cabeza hacia lo que realmente es», 249 c), se trata del mismo conectivo interior que antes hemos visto que constituía la naturaleza de la «belleza». El mismo Platón identifica por otra parte a esta última con el objeto metafísico supremo:

> κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε ... ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην
>
> «y la belleza resplandecía ante la vista, en el tiempo en el que... éramos iniciados en la que es justo llamar la más bienaventurada entre todas las iniciaciones» (250 b).

El misticismo de estas páginas es evidente y se muestra en el modo mismo de expresarse de Platón, tomado a menudo de la terminología de los misterios.[187] El conocimiento extático no puede cumplirse mediante conceptos y el lenguaje entusiástico es aquí incontenible. Sólo de este modo puede resolverse el problema de la poesía, siempre inalcanzada:

> τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποθ' ὑμνήσει κατ' ἀξίαν,

ya que Platón siente vergüenza de abandonarse a los transportes de la inspiración:

> ἔχει δὲ ὧδε· τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα[188]

187 Cf. 249 c: τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, «siempre perfectamente iniciado en misterios perfectos...»; 249 d: ἐξιστάμενος ... ἐνθουσιάζων, «y saliendo fuera [de los anhelos y formalidades humanos, y tendiendo con empeño a lo que es divino, es reprobado por la mayoría como si hubiera perdido la cabeza, pero la mayoría no se da cuenta de que está] poseído por un dios»; 249 e: πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε, «[esta locura,] de entre todas las formas de posesión divina, la mejor...»; 250 b-c: ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ... ἣν ὠργιάζομεν ὁλόκληροι... μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ... καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν; «y éramos iniciados [en la que es justo llamar la más bienaventurada] entre las iniciaciones, este rito secreto que celebrábamos, también nosotros íntegramente perfectos... [como íntegramente perfectas... eran las apariciones]... en las que éramos iniciados y alcanzábamos la cima de la contemplación: puros nosotros mismos, sin estar sellados en la tumba que precisamente ahora llevamos con nosotros y que llamamos cuerpo...» (punto de vista órfico-pesimista, en el estilo del *Fedón*); 250 e: νεοτελής, «recién iniciado», y poco más adelante, en 252 d, ὀργιάσων, «celebrando un culto secreto»; 253 a: ἐνθουσιῶντες ... ὥσπερ αἱ βάκχαι, «poseídos por un dios... semejantes a las bacantes»; 253 c: τελετή, «iniciación».

188 Lo que sigue inmediatamente: ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως ψυχῆς οὖσα κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, «en realidad, la esencia que no tiene color, no tiene forma y no se puede tocar, y está verdaderamente en el alma, sólo puede ser contemplada con la interioridad por el auriga», contiene la identificación, planteada ya en el

«en honor de esta región supraceleste ningún poeta de este mundo ha cantado el himno, ni lo cantará nunca de un modo digno. Pero el modo es éste: porque es preciso tener realmente el valor de decir lo verdadero, sobre todo cuando se habla de la verdad» (247 c).

En este momento de expansividad excepcional, la visualización erótica adquiere, como ya en el *Fedón*, su más profundo significado metafísico. La extrema determinación de lo real se reduce a la relación erótica entre esencias, pero no condenada a una incomprensión incolmable, como era propio del «tender» en el *Fedón*, sino fundado sobre un contacto beatificante:

ἰδοῦσα [διὰ χρόνου] τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ

«cada vez que logra ver lo que es, se contenta con ello (que es la condición en la que la ψυχή se expande y potencia especialmente su intensidad vital) y, contemplando las cosas verdaderas, se nutre de ellas y vive feliz», 247 d, cf. *Ep.* VII 341 d).

Es ésta la única ocasión en que la exaltación empuja a Platón a la «impiedad» y a la arrogancia presocrática:

μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια ... θεὸς ὢν θεῖός ἐστι ... τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται[189]

«solamente el pensamiento del filósofo es alado... siendo dios, él es divino... [iniciado perfectamente siempre en los misterios perfectos] es el único que es verdaderamente perfecto» (249 c).

El éxtasis no se ahoga en una despersonalización acogedora, sino que hace descubrir la única realidad divina de todas las cosas (θεῖός ἐστι, «él es divino») a través de la afirmación de una excelsa individualidad divina (θεὸς ὤν, «siendo dios»). El precio de esta experiencia es la soledad y la irrisión:

ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γι γνόμενος νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν...

«y apartándose de las ansias y formalidades de los hombres, y tendiendo con empeño hacia lo que es divino, es rechazado por la mayoría como si hubiera perdido la cabeza...».

Empédocles tenía a los hombres a sus pies, y los despreciaba. Platón se siente solo, es un hombre de una civilización que declina, y grita la grandeza de su heroísmo:

ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς

«... pero la mayoría no cae en la cuenta de que está poseído por un dios» (249 c-d).

Esta misma efusión mística está dominada todavía por la ambigüedad helénica. Releyendo esas páginas parece a veces que la exaltación esté construida, transfigurada en un elemento arquitectónico. El misticismo parece la única traducción posible para una lenta elaboración filosófica en la que se construyen

Fedón, entre *ātman* y *brahman*, si se entiende, como nos parece bastante más natural, que es οὐσία la referencia de ψυχῆς y no κυβερνήτη. En caso contrario, nos encontraríamos con la conexión bastante dura οὐσία ὄντως, que sólo se da una vez en Platón (*Soph.* 248 a; cf. Peipers *Ont. plat.* 30, nota). La expresión ὄντως ψυχῆς οὖσα está en cambio cerrada en sí misma, como determinación de la οὐσία, y es sintácticamente correcta (cf. G. Teichmüller, *Die platonische Frage*, 58, 1).

189 Cf. Emp. 112, 4; 113. El influjo estilístico de Empédocles en estas páginas es evidente. Además de los términos antes recordados, obsérvense por ejemplo las expresiones: φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται, «en realidad la envidia está fuera del coro divino» (247 a), y θεατὴ νῷ, «contemplable con la interioridad» (247 c), que reflejan la manera y el espíritu empedocleos: τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο Νεῖκος, «y, mientras éstos se unen, afuera estaba *Neikos*, en el extremo» (36), y νόῳ δέρκευ, «[*Philotes*] ... contempla con la interioridad [y no permanezcas aturdido por los ojos]» (17, 21).

las condiciones supremas del conocimiento, que no pueden ser vividas concretamente. La máxima concreción la brinda entonces el sucedáneo poético, mediante una imagen milagrosa de la fantasía metafísica:

> ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ
>
> «[las almas que se llaman inmortales, en efecto, cada vez que se juntan en la cima], pasando al afuera he aquí que se detienen en el dorso del cielo: de pie allí, el movimiento circular las conduce, y contemplan las cosas de fuera del cielo» (247 b-c).

La necesidad esencial de prevalecer, «la competición extrema», conduce a este grado supremo de lo real, a esta más alta dignidad, donde la multiplicidad desgarrada y contradictoria se desanuda, clarificándose y armonizándose en torno a un punto inmóvil. Allí termina el «dolor», el impulso heroico se detiene, encantado y sorprendido casi por haber alcanzado el final, «pasando al afuera se detiene», emergiendo y levantando la cabeza ansioso, ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως, «levantando la cabeza hacia lo que verdaderamente es» (249 c). Con esta instantaneidad rotatoria la ψυχή obtiene su posición en la estructura metafísica, y las esencias se le hacen presentes todas, sin esfuerzo, en su inmovilidad.[190]

Esta copresencia de la multiplicidad esencial en la unidad del supremo estado cognoscitivo no puede decirse conceptualmente, y ya en la imagen poética misma de la circularidad del movimiento supraceleste (περιάγει ἡ περιφορά, «el movimien-

190 Es evidente que en este planteamiento cognoscitivo afloran varios planteamientos parmenídeos, no es preciso documentarlo tras lo que hemos dicho del eléata. A lo que el texto nos enseña debe añadirse la periodicidad cíclica de este conocimiento (ἰδοῦσα διὰ χρόνον, «cada vez que alcanza a contemplar», 247 d; cf. Parm. 5, 2: τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις, «porque volveré ahí de nuevo»). También Natorp *Pl. Ideenl.* 71-72 observa en estas páginas el influjo eleático, aunque desde su propio punto de vista.

to circular las conduce», 247 c; ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ, «hasta el momento en que el movimiento circular la devuelve al mismo punto», 247 d) no queda de ella sino un pálido reflejo. La única expresión filosófica posible es la reducción de esta multiplicidad esencial a un denominador común, a un esquema que sin traducir la unidad concreta de aquel momento indecible, esté al mismo tiempo separado de la forma del fenómeno. Ésta es efectivamente la vía seguida por Platón, quien establece como plano universal de lo real la contemplación pura (de la que continuamente se habla en estas páginas), que, sin ser sensible, es conocimiento intuitivo e inmediato de objetos puros, expresiones de las esencias interiores, que de este modo pueden distinguirse en su multiplicidad, pero sin caer en el fenómeno. Al conectivo interior, que habíamos visto que se identificaba con la «belleza», le corresponde uno objetivo, la luz (otro elemento parmenídeo), el resplandor puro, entendido poéticamente como la forma más alta del mundo sensible, unido a éste tan sólo por la intuitividad y sustraído a todo devenir, condición suprema y única gracias a la cual las interioridades pueden ordenarse en un mundo de pura visión, que en la fijeza de lo que queda objetivado transfiguran con una beatitud perfecta el residuo atormentado de la intimidad que está en su base (ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, «eran entonces íntegramente perfectas y simples y sin temblor y felices las apariciones —en un puro resplandor— por las que éramos iniciados y alcanzábamos la cima de la contemplación», 250 c; obsérvese la copresencia en esta frase de la actitud místico-interior y de la contemplativa).[191]

191 Este paralelismo funcional entre κάλλος, «belleza», y ὄψις (que, además de la referencia concreta y particular a la mirada, significa en el diálogo precisamente esta forma de la intuitividad pura) es señalado por el mismo Platón: περὶ δὲ κάλλους ... κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, «pero la belleza... la hemos captado con el más vívido de nuestros sentidos, luminosa y clarísima. De

Es éste un tercer mundo, distinto del devenir y de las esencias separadas, es el mundo de las ideas y de los dioses que contemplan. Una comunidad doble, de objetos y sujetos puros, se presenta como una multiplicidad de elementos disjuntos que el instinto plástico debe armonizar y ordenar políticamente. La articulación de los objetos se deja aquí a un lado. En cambio, los sujetos puros aparecen ordenados en una *polis* divina, en una convivencia cósmica de estilo presocrático, donde el *logos* apolíneo de cada objetividad y expresión establece una *arché* (Ζεῦς ... πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος, «Zeus... avanza el primero, ordena todas las cosas y las administra», 246 e, y armoniza cada elemento κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη, «según el orden en que cada uno ha sido puesto», 247 a). En esta necesidad objetiva se conserva todavía el impulso de la íntima espontaneidad primordial, y el *logos* se traduce en una gozosa vitalidad apolínea, en una existencia danzante, una χορός, «una danza», sin *phthonos*. Surge de aquí la fórmula de la perfecta política, que indebidamente Platón querrá transferir a continuación al campo del devenir:

πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὑτοῦ
«cada uno [de los dioses] hace lo que le corresponde» (247 a).

El ansia de la aspiración no aparece aquí, ni el esfuerzo doloroso, que sin embargo está esencialmente enraizado en el corazón de los objetos puros:

hecho para nosotros el ver es la más aguda de las sensaciones que experimentamos por medio del cuerpo» (250 c-d). No es por azar si el mismo paralelismo entre οὐσία (que en el *Fedro* hemos dicho que se identificaba con κάλλος) y ὄψις reaparece en el pasaje más místico de la *República* (508 a-509 b). Pero ahora el sistema platónico, una vez elaborado y cristalizado conceptualmente, ya no permite la ambigüedad que en el *Fedro* hace que οὐσία y κάλλος tengan el doble significado de puro objeto universalísimo de la contemplación y de conectivo interior esencial: el elemento propiamente nouménico se distingue de la οὐσία, que expresa tan sólo la objetividad pura de las ideas, y se convierte en ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, «más allá de la esencia» (509 b) o ἀγαθόν, «bien».

τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥᾳδίως πορεύεται
«y suben fácilmente, porque los equipajes divinos están bien equilibrados y son dóciles a las riendas» (247 b).

III. *SIMPOSIO*

Para Platón ha llegado el momento de la plena compostura expresiva. En el *Simposio* no queda ningún rastro de impulso sin manifestación ni residuo incomunicable. La inadecuación entre arte y filosofía queda aquí resuelta, y la inmediatez artística no es símbolo, sino que se identifica con la más profunda y total verdad filosófica. Todo lo cual no significa naturalmente una transmisión efectiva de esa verdad: lo importante para Platón es que esta vez la verdad queda contenida por entero en la obra, para quien sabe encontrarla. Nunca volverá a ser tan concreto y sereno como en el *Simposio*, porque sólo aquí alcanza su frágil punto de equilibrio, y a continuación deberá descender fatalmente por la pendiente de la abstracción. Un milagro de este tipo es único en la historia del espíritu.

Todo queda dicho en el *Simposio* sin que nada sea dicho. Que una calidad de vida tal ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, «plenamente filosófica», haya sido realmente vivida y representada, no sólo es una consolación para los filósofos que vendrán a continuación, debería representar también para el historiador un elemento de valor incomparable para su juicio sobre el ambiente griego. Pero lo que más inmediatamente nos interesa ahora es la filosofía de Platón, que por vez primera en este diálogo queda recogida en un sistema cumplido.

El *Simposio* es la única de las grandes obras de Platón verdaderamente orgánica: el *Fedón*, el *Fedro*, la *República*, el *Teeteto* han sido objeto de varias reescrituras, muestran contradicciones, dejan aparecer que su composición se debe a un trabajo prolongado. En cambio, el *Simposio* es unitario y pertenece al periodo de máxima creatividad, el más feliz de su vida. El *chorismós* anterior, esto es, la tendencia a buscar la verdad úl-

tima en la intimidad individual, recogida en un καθαρμός y una *mania* que la aíslan y la separan de lo humano, cede el terreno en el *Simposio* a una consideración conectiva, expresiva, que pone en relación la interioridad y trata en definitiva del noúmeno mismo en términos representativos, sistemáticos, racionales. En el *Fedón* las palabras χωρισμός, χωρίζειν eran usadas en principio para señalar no una distinción objetiva de la realidad, sino un proceso individual de liberación del alma de toda mediocridad. El ser αὐτὴ καθ' αὑτήν del alma, resultado del *chorismós*, se extiende luego, por la necesidad de objetivarse que ya está presente en el *Fedón*, a toda la realidad del mundo: nacen las ideas, conjunto de individualidades separadas, entre las que falta un principio de convivencia. Éste viene introducido en cambio en el *Fedro*, donde la esencia suprema es la coordinadora de las ideas en una esfera política superior: subsiste pues un *chorismós* fundamental: en el que por otra parte la esencia interior impersonal también sirve de conectivo. El individuo superior no puede vivir políticamente si no es junto a los dioses y las ideas en la *polis* supraceleste; pero cuando por el *eros* quiere que otro acceda a ella, se ve obligado a descender a la tierra. Y éste es el pasaje que se da al final de la palinodia del *Fedro*; en el *Simposio* la transformación ha tenido lugar casi completamente. Con el *chorismós* del alma venido a menos, también queda atenuado en parte el de las ideas que, como hemos visto, no era sino su extensión. De este modo toma forma en Platón una concepción metafísica y política notablemente diferente. Mientras hasta ahora la renuncia a la política humana le había conducido a una neta distinción entre la vida vulgar y la vida ideal, sólo en la cual es posible una convivencia entre individualidades sin *hybris*, con el *Simposio* introduce en la realidad una escala de perfección que justifica cada grado.

Con esta nueva concepción se hace posible una política humana: el *eros* que ya en el *Fedro* parecía transformarse de contemplativo en educativo, es entendido claramente en el *Simposio* como medio político de educación y se convierte no sólo en relación entre dos personas, sino en el sentimiento que mantiene unida a la comunidad.

En este sentido las investigaciones de Stenzel sobre el *eros* platónico son exhaustivas: pero conciernen tan sólo a una parte del *Simposio*, la menos relevante, la de los discursos de Fedro y, sobre todo, de Pausanias.[192] Respecto de la evolución de Platón resultan muy interesantes, demostrando que, poco después de la cuarentena (el diálogo se escribe hacia el 385), el filósofo cede ante la ilusión y la ambición política, pero filosóficamente el interés de la obra comienza a hacerse patente con el discurso de Erixímaco. *Eros* pasa a ser aquí el principio supremo del fenómeno, la relación que mantiene unida a la presupuesta disparidad originaria de las cosas (ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι, «[*Eros* existe no sólo en el alma de los hombres..., sino también...] en todas las cosas que son», 186 a). Se trata de un concepto bastante parecido al de Heráclito, de lo cual además Platón era consciente, como lo demuestra una cita de Heráclito en medio del discurso completamente pertinente. En general, en todo cuanto dice Erixímaco es evidente el punto de vista presocrático: en efecto, junto a la *harmonia* de Heráclito es nombrada la κρᾶσις (188 a) parmenídea y empedoclea (repárese igualmente en el característico κυβερνᾶται, «es gobernada», 186 e). Pero en lugar del *Polemos* heraclíteo y del *Neikos* empedocleo nos encontramos con una forma degradada del *eros* mismo (ὁ

192 La interpretación de conjunto de Stenzel, *Platone educatore*, trad. it. de F. Gabrieli, Bari 1936, 153-201, de hecho está dominada por este punto de vista unilateral. Además, la pederastia griega, expresión de la sociedad aristocrática de los siglos VI y V (y no un fenómeno específicamente dorio, cf. Beloch *Gr. Ges.* I 1, 407-408), comenzó a perder su idealidad en el siglo IV (cf. Burckhardt *Griech. Kult.* IV 414-415). Esta idealidad, que tenía un carácter religioso (cf. Kern *Rel. di Gr.* II 40), no implicaba la superación del elemento físico, sino que lo asumía como indiferente: la disensión se hace evidente en Sócrates, en el *Fedro* platónico, y de forma mediocre en el *Simposio* de Jenofonte. El *Simposio* platónico, y todavía más la *República*, con la extensión del *eros* a la mujer, tiende a anular la espiritualidad fundamental de la pederastia griega: estas obras platónicas tuvieron que escandalizar por democráticas y decadentes. Esta valoración nuestra se opone a la que da Stenzel, *op. cit.*, 142-163.

μετὰ τῆς ὕβρεως Ἔρως, «el amor que se acompaña con la arrogancia», 188 a), lo que por un lado prueba la tendencia platónica a reducir la realidad en términos de atracciones, como ya se mostraba en el *Fedón*, y por el otro el predominio de una interpretación moralista del mundo, que impone un principio estructural de la realidad introduciendo de este modo una gradación metafísica de los valores.

Con el discurso de Aristófanes se alcanza la máxima profundidad filosófica del diálogo. El *eros*, que ya no es simple conectivo y expresión de una relación sino que vuelve a ser concebido como interioridad vital, igual que en el *Fedro*, tampoco bajo esta forma tiene una realidad absoluta. La trascendencia platónica se ve de esta forma profundizada: la multiplicidad esencial interior fundada sobre la personalidad metafísica cede ante una nueva multiplicidad, todavía determinada, pero ya no individualizada antropomórficamente como tendencia interior unilateral. La más alta multiplicidad metafísica viene dada por los encuentros, por los contactos entre tales tendencias interiores. La nueva realidad es completitud, superabundancia de potencia —y por tanto reducible también ella a términos de interioridad— respecto de los cuales la esencialidad del amor y del deseo queda rebajada a apariencia. Esta potencia más alta tiene una complejidad nouménica interna, cuya determinación como superabundancia de amor posee el requisito de independencia que corresponde a la realidad en sí, requisito que ninguna interioridad de una determinada tendencia, en tanto que significa carencia y relación, podrá alcanzar, y por otro lado, al contener el significado erótico más profundo del mundo, justifica a las interioridades amantes como componentes suyos y da un sentido a la realidad temporal como explicación de esta complicación metafísica.

Este arduo contenido filosófico encuentra su expresión en el mito de Aristófanes. La trascendencia interior —ἀρχαία φύσις, «naturaleza primordial»— es un ὅλον, un «todo», algo que tiene la complejidad unitaria de los componentes que contiene. Esta φύσις primordial es alcanzable tan sólo en tanto que

trascendente, dado que su naturaleza interior está determinada por su afinidad con el *eros* personal que la compone (τοῦ κοινοῦ τμῆμα, «una parte escindida del género común [que entonces se llamaba andrógino]», 191 d; τεμάχια, «fragmentos [del macho]», 191 e; εἰς τὸ οἰκεῖον, «hacia aquello a lo que pertenecemos», 193 d); su potencia es salvaje, arrogante y dionisiaca (τὴν ἰσχὺν δεινὰ καὶ τὴν ῥώμην, καὶ τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον, ἐπεχείρησαν δὲ τοῖς θεοῖς, «[eran] terribles por la fuerza y la potencia, alimentaban propósitos arrogantes, e intentaron un ataque contra los dioses», 190 b; ἀσελγαίνειν, «[Zeus y los otros dioses... no sabían decidir ni... ni a dejarlos] enfurecer», 190 c). Éste es el secreto más profundo de la vida, que ninguna categoría ni ningún finalismo pueden dominar:

> ἀλλ' ἄλλο τι βουλομένη ἑκατέρου ἡ ψυχὴ δήλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται[193]

193 El espíritu y el estilo del discurso de Aristófanes muestran evidentemente influjos presocráticos. Así, ἐπιχώριον, «carácter específico», usado en el sentido de 189 b: cf. Emp. 62, 8. Cf. Parm. 8, 4; 8, 38; Emp. 2, 6: la expresión τοῖς μέλεσιν ἀπερειδόμενοι, «apoyándose en las extremidades», 190 a, que recuerda el estilo empedocleo; la expresión ἐπ' αὐχένι κυκλοτερεῖ, ὅμοια πάντῃ, «y, encima de un cuello que gira circularmente, [dos rostros] en todo punto semejantes», 189 e; cf. Emp. 27, 4; 45; Parm. 8, 22, referencias importantes también en cuanto al contenido, atribuyéndose estos términos a la expresión de la realidad última, es decir, al σφαῖρος y al ser.

Es todavía más notable la proximidad de un pasaje en 191 a: ἐπειδὴ οὖν ἡ φύσις δίχα ἐτμήθη, ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὐτοῦ ξυνῄε, «entonces, una vez dividida en dos la naturaleza primitiva, cada mitad, anhelando la mitad perdida que era la suya, se le unía», con dos fragmentos de Empédocles, el 63: ἀλλὰ διέσπασται μελέων φύσις· ἡ μὲν ἐν ἀνδρός, «pero la naturaleza trascendente de los miembros se divide en dos: una parte en el [cuerpo] del hombre [la otra en el de la mujer]», y el 64: τῷ δ' ἐπὶ καὶ πόθος εἶσι δι' ὄψιος ἀμμιμνῄσκων, «y el deseo le invade, haciéndole recordar por medio de la vista». La derivación estilística y el paralelismo de la construcción son tan evidentes que resulta superfluo el comentario: el mito aristofánico debía por tanto encontrarse prefigurado en Empédocles. Diels ya ha captado de modo marginal la relación entre estas páginas y los dos fragmentos empedocleos, pero limitándose a señalar el término característico σύμβολον entre las palabras aristotélicas que introducen el frag. 63, y la ἀμμιμνῄσκων del frag. 64. De la aproximación

«es evidente, al contrario, que el alma de ambos quiere algo diferente que no es capaz de expresar; de lo que quiere tiene más bien un presentimiento, y habla por enigmas» (192 c-d; cf. *Phaedr.* 250 a, 255 d).

Después del discurso mediocre de Agatón, el diálogo Sócrates-Agatón y la primera parte del siguiente discurso de Diotima se refieren a la visión moralista y teleológica de la realidad. Poner el «bien» como «fin» introduce la concepción piramidal del mundo, que marca un giro decisivo en la historia de la filosofía. La mediación horizontal del *eros* de Erixímaco es sustituida aquí por la mediación vertical del «demonio»: lo real se diferencia en una multiplicidad que ya no coexiste sobre un plano como ξυνόν, sino que está dispuesta sobre una escala de valores morales que ascienden de lo bajo a lo alto.

La segunda parte del discurso de Diotima vuelve a la consideración horizontal, que presupone no tanto la κρᾶσις de Erixímaco cuanto el ὅλον de Aristófanes. La oscura, interior, «naturaleza primordial» metafísica se manifiesta aquí no en la armonía abstracta que deja subsistir a sus componentes, sino en la expresión inmediata y suprapersonal del τόκος ἐν καλῷ, «parto en lo que es bello». El «parto» es la expresión adecuada del ὅλον, del contacto metafísico que es la raíz última de las cosas, y «bello» se llama precisamente en el mundo de la

---

que por nuestra parte hemos establecido resulta, entre otras cosas, que debe atribuirse a φύσις el significado de *esencia nouménica* en el frag. 63 de Empédocles. Dado el contexto fragmentario se había escogido hasta ahora el significado de *origen* propuesto por Aristóteles. Pero, hasta qué punto es éste poco fiable en lo que concierne al uso presocrático de φύσις, puede verse en el frag. 8, 1, único caso acertado en el que φύσις tiene para Empédocles el significado de *origen*, donde Aristóteles (*Metaph.* 1014 b 36) mal entiende groseramente este significado. En el caso del frag. 63, Aristóteles, que conocía evidentemente el influjo ejercido por estos versos empedocleos sobre Platón, no dudó en utilizarlos como material de embriología. Los dos fragmentos empedocleos citados nos alertan sobre la posibilidad de influencias posteriores del de Agrigento sobre Platón, en particular por lo que respecta a la teoría del ὄψις en el *Fedro*, y tal vez también para la doctrina de la anamnesis en general.

expresión a la cualidad suprema de la verdad interior. «Bello» es la manifestación del ξυνόν que condiciona el contacto de las esencias interiores. En lugar de la «pobreza» del «demonio» nos encontramos aquí con la superabundancia del ὅλον:

ἱλεών τε γίγνεται καὶ εὐφραινόμενον διαχεῖται

«se dispone a la benevolencia, y alegrándose se difunde» (206 d),

y un poco más adelante

...ἐγκύμων ᾖ τὴν ψυχὴν θεῖος ὤν

«... grávido [de estas cosas] en el alma, siendo divino» (209 b).

El dionisiaco ἀσελγαίνειν, «enfurecerse», vuelve a aparecer en una forma más objetiva:

...σπαργῶντι πολλὴ ἡ πτοίησις γέγονε περὶ τὸ καλὸν διὰ τὸ μεγάλης ὠδῖνος ἀπολύειν τὸν ἔχοντα

«... [de donde] surge [precisamente, en un ser grávido y ahora] hinchado de leche, la emoción violenta respecto de lo que es bello, porque éste libera de grandes dolores a quien lo posee» (206 d-e).

Al ser totalmente reducido a términos expresivos el noúmeno en el τόκος ἐν καλῷ, se pierde cualquier rastro del χωρισμός —se confirma concretamente en 209 b,

ἐὰν ἐντύχῃ ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφυεῖ, πάνυ δὴ ἀσπάζεται τὸ ξυναμφότερον

«[... y entonces se abraza... a los cuerpos bellos... y juntos]... si encuentra un alma bella y noble y naturalmente dotada, he aquí que se abraza violentamente al conjunto de los dos»,

y se regresa a la consideración vertical, que es la única que en el plano ya puramente representativo puede justificar una

gradación de los valores. La adecuación más o menos perfecta al «fin» moral (οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, «[Precisamente éste]... con vistas del cual, además, todos los sufrimientos precedentes habían sucedido», 210 e) constituye un completo ordenamiento jerárquico de la realidad ideal, reducida a pura representación. Aquí, por primera vez Platón ha construido un sistema. De la procreación física toman su realidad las ideas de las especies vivientes, de la «segunda alma» las ideas morales, que culminan en las virtudes políticas. Es a través de la *paideia* como el *eros* logra producir y captar estas más altas ideas. Vuelve a aparecer, de un modo acorde con la profundización filosófica, el tema del discurso de Pausanias: el sistema de Platón es un sistema político de la realidad.[194] La ἀθανασία, «inmortalidad», que antes era la cualidad de la individualidad interior separada, es ahora un carácter que se deduce del fenómeno. La realidad de las ideas es pura representación, despojada de cualquier contingencia y sustraída a la condición del tiempo, no es otra cosa sino esta ἀθανασία, objeto puro de contemplación. La interpretación de Schopenhauer de la idea platónica, injustamente ignorada por los críticos, se aplica plenamente al *Simposio* y a la *República*, y en cierto sentido incluso al *Fedro*, en las páginas en las que predomina la consideración objetiva.[195]

Sin embargo, el vértice de la pirámide, para justificar su función de «fin», deberá poseer una trascendencia. Otro valor, diferente del que antes se ha mencionado, va a corresponderle a lo «bello». El χωρισμός interior y pluralista de los diálogos precedentes se concentra ahora en la realidad suprema: se encuentra aquí el origen de la especulación teológica que seguidamente dominará la filosofía. De este modo se explica el carácter paradójico de la conclusión entusiasta y desordenada del discurso de Diotima. Ambiguamente, Platón introduce el pasaje sin dar muestra de que lo sobrevalora, siguiendo casi la necesidad arquitectónica del discurso. Una mujer es más proclive a los trances, y también es posible que diga cosas serias, si no se la toma al pie de la letra. Aunque no puede ponerse honestamente en duda que aquí nos encontramos en el ambiente del conocimiento extático. La belleza contemplada no tiene ni rostro ni manos ni nada que sea sensible. La determinación de «bella» atribuida a la verdad queda vacía de sentido tan pronto como se intenta hacer una descripción, queda la abstracción mística de lo sensible:

> αὐτό καθ' αὑτό, μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν
>
> «...él mismo, por sí mismo, en sí mismo, simple, eterno» (211 b).

Las dudas de Diotima acerca de si Sócrates podrá seguirla hasta el final debido a la incomunicabilidad de sus doctrinas (πειρῶ δὲ ἕπεσθαι, ἂν οἷός τε ἦς, «intenta por tu parte seguirme, si eres capaz», 210 a), la instantaneidad que se atribuye a la visión suprema (ἐξαίφνης, «en un instante», 210 e), el rechazo de todo carácter racional en el conocimiento de lo «bello» (οὐδέ τις λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη, «no [aparecerá lo bello] ni como un discurso ni como un conocimiento», 211 a) no hacen sino confirmar este mismo aspecto.

En este loco ditirambo, al que Platón no otorga un valor dogmático sino musical, y que en esa misma medida es para él algo muy serio —recuérdese lo que Alcibíades dirá poco después:

> πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας

194 No puede justificarse de otro modo, sino por la preponderancia del intento educativo, el hecho de que el proceso cognoscitivo se explique como una ascensión al misticismo a través del amor y la vida política, cuando hemos visto que la vida espiritual concreta de Platón siguió el camino opuesto. Para construir un sistema político eficaz, Platón no expone el propio proceso interior, sino que funda uno objetivo, basado no en el impulso individual, sino en la racionalidad. La misma abstracción se nota en el método educativo, en 210 a-b, donde se exhorta a amar primero el cuerpo, luego más cuerpos, y a continuación el alma.

195 Cf. Schopenhauer *Werke* I 168 y ss., 223-250, 297, 310 y ss.; II 427 y ss.

«todos vosotros verdaderamente habéis poseído en común la locura y el delirio dionisiacos de quien ama a la sabiduría» (218 b),

afloran motivos del antiguo pluralismo (βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλόν ... ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ, «con la mirada dirigida hacia la esfera ya amplia de lo bello... girado hacia el vasto mar de lo bello», 210 c-d), que es una artística y exultante dispersión en la intimidad separada de las cosas (ἐνταῦθα τοῦ βίου ... εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν, «es ésta la región de la vida... precisamente aquí, más que en cualquier otro lugar, que es digna de ser vivida por un hombre que contemple lo bello en sí mismo», 211 d), puesto que la contemplación extática de lo «bello» es por siempre contigüidad, comunión y contacto de esencias interiores, como en el *Fedón*, en el *Fedro* y en el mito de Aristófanes (ἀλλὰ θεᾶσθαι μόνον καὶ ξυνεῖναι, «sino únicamente a contemplarlo, y a permanecer juntos», 211 d).

X. UN MUNDO SE APAGA

I. EL *PARMÉNIDES*

En nuestras investigaciones sobre Platón nos hemos limitado a individualizar y analizar algunos puntos neurálgicos. Después de la publicación del *Simposio*, el destino de la filosofía está sentenciado. Platón deja de luchar en el plano presocrático, se resigna a la educación y la política, y lo que es peor, utiliza el racionalismo de la época ilustrada como medio constructivo. Con lo cual el interés que tiene para nosotros Platón empieza a decaer y podríamos detenernos aquí sin más. No obstante, en la producción posterior hay todavía un punto neurálgico, el *Parménides*, un escrito que es consciente de la crisis, nostálgico, profundamente ambiguo, aunque se mueva en el plano explícito de las distinciones y las conexiones abstractas. Un análisis centrado en la primera parte del discurso da la clave para comprender el conjunto, y aunque deba limitarse a la convención especulativa únicamente formal en la que Platón acostumbra ya a presentar los problemas, saca a la luz la autocrítica retrospectiva con la que el filósofo descubre la pobreza de las soluciones doctrinales puestas a prueba en su intento por cristalizar y objetivar con eficacia política la vida indecible de su primera juventud.

El *Parménides* tiene también una posición estratégica desde el punto de vista cronológico: escrito en torno al 367, confiesa la quiebra del pasado del que únicamente se reconoce la validez del impulso interior, y representa un juicio anticipado de la obra de próximos y más graves compromisos, que Platón ya ve prefigurada ante sí, como una tarea a cumplir, a saber, la dialéctica inmanente en la que ya no quedará ninguna huella de separación interior.

El diálogo se presenta interesante desde el principio. Tras algunas escaramuzas entre Zenón y Sócrates, este último llega rápidamente a una importante afirmación:

> ἐὰν δέ τις ... πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἴδη ... εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ' ... θαυμαστῶς
>
> «además si alguien... analizara en primer lugar las ideas en sí mismas y separadas [por ejemplo semejanza y desemejanza, multiplicidad y unidad, detención y movimiento y todas las de igual naturaleza] y a continuación mostrara que éstas pueden mezclarse y separarse entre sí, le admiraría... extraordinariamente» (129 d-e).

Ya no son las relaciones eróticas entre las esencias interiores lo que le interesa a Platón, sino los vínculos entre conceptos, una arquitectónica racional que ya no expresa vida ninguna. Éste será precisamente el tema del *Sofista* y del *Político* que evidentemente el filósofo tiene ya presente cuando escribe estas páginas. No obstante:

> πολὺ μέντ' ἂν ὧδε μᾶλλον ... ἀγασθείην
>
> «bastante más por otra parte... le admiraría» (129 e),

concluye Sócrates, si alguien fuera capaz de extender a las ideas la *aporia* que Zenón ha propuesto sobre las cosas sensibles. Y es precisamente esto lo que ocurrirá en la segunda parte del *Parménides*. De aquí se sigue una consideración particularmente importante para la interpretación general de Platón: él valora más los resultados logrados en la segunda parte del *Parménides* que no toda la construcción gnoseológica metafísica del grupo *Sofista*, *Político* y *Filebo*. La interpretación del pasaje examinado no permite efectivamente otra conclusión: también la tesis de que el contenido del *Parménides* es irónico de cabo a rabo debe desestimarse por fuerza, porque si se supone que la admiración hacia quien logre demostrar lo que será

efectivamente demostrado en la segunda parte del diálogo no es una afirmación seria, se seguiría de ello una consideración irónica de la doctrina del *Sofista*, cosa que nadie se ha atrevido a proponer, puesto que un mismo tipo de admiración, en dos grados diferentes, se manifiesta respecto de los dos resultados. Observamos ahora que la conclusión del diálogo es absolutamente negativa y escéptica respecto a la posibilidad de un conocimiento racional. En lo que sigue aparece perfectamente claro: cualquier construcción conceptual en general es considerada como perteneciente a un nivel especulativo inferior. El *Sofista*, aunque cercano, es posterior al *Parménides*; salvo que pensemos que motivos prácticos hayan empujado al filósofo a una posición de renuncia y compromiso, parece difícil admitir que haya podido decidirse a escribirlo cuando quedaba superado ya por el diálogo precedente.

Termina así la breve conversación entre Zenón y Sócrates, y le corresponde a Parménides examinar la teoría de las ideas. Sócrates debe decir a qué cosas admite que le corresponden ideas. Reconocida la existencia de las ideas de semejanza, unidad y multiplicidad, y también de la justicia, de lo bello, y de lo bueno, Sócrates se muestra inseguro en cuanto a las de hombre, fuego o agua, y finalmente niega de modo rotundo que existan ideas del cabello, el fango o la suciedad (130 b-d). ¿Con qué criterio entonces se admite que de algo exista idea y de otra cosa no? Las ideas aceptadas sin discusión forman dos grupos: las ideas de semejanza, unidad y multiplicidad, que podríamos llamar ideas matemáticas, y las ideas de justicia, de belleza y de bien, cuyo origen está en el pensamiento socrático. Es evidente aquí una vinculación con los pitagóricos, cuya especulación esencial se dirigía precisamente a los conceptos de unidad, multiplicidad y semejanza. Pero ¿cómo podían recogerse dichos conceptos en una única teoría junto a las diferentes virtudes, a propósito de cuya definición había debatido Sócrates, cuando la especulación pitagórica y la socrática no tenían nada en común? El punto de encuentro según la crítica más reciente vendría constituido por el elemento formal de

la intuición matemática y de los conceptos éticos.[196] Pero esto por sí solo no puede constituir la idea. ¿Cómo se justificaría entonces que Platón proclame todavía aquí, en el *Parménides*, la absoluta independencia y separación entre las ideas y las cosas? Además, Platón no tenía clara la distinción del elemento formal: la matemática griega no estaba construida como la mo-

196 Stenzel ha resuelto la cuestión por medio de un compromiso, suponiendo que Platón en la fase juvenil no se ha alejado demasiado de cuanto habían dicho sus predecesores, unificando en una doctrina global el punto de vista pitagórico y el socrático. Habría extendido a las ideas matemáticas el concepto característicamente griego y socrático de la *areté*, como esencia específica y capacidad de cada cosa, y habría encontrado en lo justo y el bien de Sócrates el descubrimiento de lo universal en lo particular, propio a la intuición matemática. Pero, por una parte no alcanzamos a comprender cómo se puede encontrar una *areté*, por ejemplo, en la idea de multiplicidad, sin falsear completamente el concepto, y por otro lado no parece que Sócrates, cuando habla de justicia, piense en una acción concreta justa, donde puede encontrarse lo universal, sino que se refiere siempre a una interioridad y no a una acción. De esta interpretación resultaría un eclecticismo de Platón no demasiado logrado: para dar a su teoría de las ideas la vitalidad que posee tuvo que considerar los dos puntos de vista mencionados no ya como gérmenes de una doctrina a elaborar, sino como un reflejo divulgativo de una experiencia más elevada. Con la interpretación de Stenzel no se comprendería suficientemente la separación de las ideas y las cosas, que al ser la única determinación general que Platón les atribuye con claridad, debe ser el punto de donde se debe partir para comprender a fondo la teoría misma. Al principio del pasaje que estamos examinando, es precisamente la primera pregunta que Parménides le plantea a Sócrates la que establece del modo más claro el *chorismós*: χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα; «[¿tú distingues pues así, como dices,] de un lado, separadas, las ideas en sí, en número determinado, y del otro, por el contrario, separados, los objetos que participan de ellas?» (130 b). Stenzel le reprochará a Natorp que no justifique la separación de las ideas, sin aclararla mejor él mismo. ¿Puede explicarse el *chorismós* simplemente por la tendencia del filósofo, para quien las ideas nacen sólo con el individuo, a aferrar la forma por sí misma y no vinculada al objeto particular? (Stenzel *Studien* 15). Esta forma, que carecería de la concreción de la entelequia aristotélica, no puede tener un valor sustancial y metafísico como admite el propio Stenzel. Insistamos pues en el *chorismós* y veamos cómo Platón se expresa en el *Parménides*: καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν…; «¿y te parece que sea algo la semejanza en sí, separada de la semejanza que nosotros poseemos?» (130 b); ¿qué cosa podría

derna exclusivamente a priori, sino ligada al objeto particular. Como es sabido, los pitagóricos atribuían al punto y a la línea una materialidad. Para Kant también el conocimiento del fango está fundado sobre el a priori, en cambio Platón, ante un objeto sensible, no sabe distinguir muy bien los dos aspectos del conocimiento. Pone a un lado lo que a sus ojos se presenta como pura negatividad, el fango y la suciedad, y del otro los objetos en los que hay algo de intuitivo, que le recuerda a las ideas. Este aspecto intuitivo, en el que quedan unificados pitagorismo y socratismo, podría denominarse su trascendental: conduce a lo trascendente, y es la condición de su manifestación, pero no es un aspecto formal, sino una cierta presencia de la idea en los objetos empíricos, adherida estrechamente a ellos. Este trascendental particular es de la misma naturaleza que lo trascen-

ser la semejanza que nosotros poseemos en el conocimiento fenoménico, sino la intuición matemática de lo particular que Stenzel hace coincidir con la idea? (El hecho es que Stenzel, con todas sus críticas a Natorp, está de acuerdo en el fondo con él en considerar que el origen de la idea debe buscarse en el descubrimiento del a priori, aunque exponiendo esta interpretación de un modo más adecuado a la posición histórica de Platón). Si realmente Platón hablase del hombre y de su idea, se podría suponer que tuviera en mente la oposición entre el dato material de la sensación y el lado formal del conocimiento. En cambio se resiste a admitir ideas más allá de las matemáticas y éticas, es decir, más allá de aquellas en las que el elemento a priori está ya inserto en lo que Platón llama fenoménico y separado claramente de las ideas. Cuando Platón dice: «separada de la semejanza (ὁμοιότητος) que nosotros poseemos» (y repárese que tampoco dice τὰ ομοῖα, «las cosas semejantes»; y lo mismo para el *Fedón*: οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος … ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος, «no solamente la magnitud en sí, sino también la magnitud que está en nosotros», 102 d; μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος … ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι, ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεί, ὅτανπερ ᾖ, «no solamente la idea en sí… sino también algo diferente, que no es la idea pero que tiene su misma forma siempre, cada vez que existe», 103 e) no puede referirse simplemente al puro dato material de la sensación, porque no hay sensación de la semejanza. Sin querer insistir en el hecho de que Platón haya sido un precursor de Kant con la distinción de un elemento a priori y uno a posteriori en el conocimiento, lo cierto es que hay que reconocer que en sus doctrinas hay algo que se corresponde con el a priori kantiano, y del que forma parte en buena medida la intuición matemática (limitadas de este modo, las investigaciones de Stenzel son utilísimas).

dente, hasta tal punto que los intérpretes del platonismo han confundido los dos momentos, aunque siempre permanecen separados por el abismo del *chorismós*. La idea no está ligada en ningún modo con el fenómeno, con el objeto particular, y debemos aproximarla más bien al noúmeno kantiano.

Pero para averiguar lo que era la idea en la juventud platónica, es preciso comprender la naturaleza de su reflejo en el fenómeno. No puede tratarse, como hemos visto, del a priori kantiano, ni tampoco de la intuición matemática por sí sola, porque entonces no quedaría justificada la existencia de ideas de la justicia y de la belleza. El carácter común que se manifiesta en el fenómeno y revela la idea es pues una interioridad viva y esencial, pero no pura, en tanto que vinculada al objeto particular. La intuición matemática es un acto inmediato del alma que se aplica a una relación numérica o a una figura geométrica en los que número y figura son algo tangible y visible; lo que Sócrates llamaba justicia no era una acción, sino una intimidad que remitía a una acción. Allí donde Platón encontraba una interioridad, fuera intuición o sentimiento, se sentía inclinado a considerarlo como huella de una idea. Éste es el criterio con el que, en el *Parménides*, se juzga a los objetos que admiten una idea. La duda respecto de la existencia de una idea del hombre recuerda al *Fedón* (102 b-107 b, cf. la nota precedente): solamente si se considera la interioridad esencial del hombre, su alma inmutable en lo mutable, puede admitirse su idea separada. La duda sobre las ideas del fuego o del agua deriva del modo doble de considerar estos elementos, como materialidad bruta o, presocráticamente, como aspectos de vitalidad eterna. Igualmente la negativa a conceder una idea a cosas como el cabello y el fango se explica por la aparente imposibilidad de encontrar en ellas un principio de interioridad. En este sentido, hay que destacar la réplica de Parménides a Sócrates:

> νέος γὰρ εἶ ἔτι ... καὶ οὔπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ᾽ ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν

> «eres joven todavía... y la filosofía todavía no ha penetrado en ti, como según mi opinión lo hará dentro de un tiempo, cuando no desprecies a ninguno de estos objetos: ahora todavía concedes demasiado peso al modo de pensar de los hombres, a causa de tu edad joven» (130 e).

Esta declaración no alude evidentemente a la futura teoría de la idea-concepto, a la que lógicamente no deberían sustraerse estos objetos viles.[197] Habla aquí más bien el Parménides histórico, que sabe encontrar una interioridad incluso en la suciedad; le advierte a Sócrates —y con ello Platón confiesa haber seguido quizá, tras los pasos del maestro, una idea demasiado convencional de interioridad, estableciendo distinciones éticas y empíricas en el principio nouménico de la realidad— de que el verdadero filósofo sabe encontrar una eternidad incluso en las cosas bajas, si es capaz de considerar cada objeto intuitivamente *sub specie aeternitatis*. Reparemos ahora en un pasaje cuyo valor profundamente revelador del ánimo platónico ha pasado inadvertido para los críticos. Apenas Sócrates se ha negado a admitir una idea para el cabello y el fango, añade:

> ἤδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε μή τι ᾖ περὶ πάντων ταὐτόν· ἔπειτα ὅταν ταύτῃ στῶ, φεύγων οἴχομαι, δείσας μή ποτε εἴς τιν᾽ ἄβυθον φλυαρίαν ἐμπεσὼν διαφθαρῶ

197 Basta una consideración atenta del texto para excluir tal referencia. Ante todo, la reducción de la idea a concepto se habría presentado aquí como un objetivo a alcanzar, lo que resulta bastante problemático, después del examen que hemos realizado del pasaje precedente en 129 d-130 a, y aún más problemático en boca de Parménides, que destruirá en la segunda parte del diálogo la validez objetiva de los conceptos. En segundo lugar, la exhortación de Parménides no apunta a cambiar radicalmente la vía de investigación, sino a profundizar en la que se está, extendiendo su campo de acción: por contra, las ideas que se presentan en este pasaje, están completamente basadas en el *chorismós* y no tienen por tanto absolutamente nada en común con el concepto, ni se podría de ningún modo lograr que lo tuvieran mediante alguna elaboración de la teoría, como la que aquí se ha mencionado.

«y en efecto a veces me asalta el pensamiento angustioso de que lo mismo debía decirse de todas las cosas; luego, cada vez que llego a este punto, me escapo corriendo, por temor a caer en un absurdo insondable y perderme totalmente» (130 d).

La confesión romántica causa estupor. Realmente no valía la pena que Platón fuera día tras día cada vez más prosaico y retenido si después ha de dejar caer así de golpe la máscara. El equilibrio de los hombres que manifestaban mesuradamente su embriaguez ya no está en posesión de Platón. La preocupación por ocultarse a cualquier precio es ya un signo de decadencia y el alma se desgarra hasta romperse de un modo a veces chocante. La misma duda, no como posición metódica que precede al conocimiento, sino como terror ante la nada que amenaza a las convicciones ya adquiridas, es un sentimiento decadente típico, ignorado antes en Grecia. Aparte de estas consideraciones, el pasaje citado demuestra que si la idea fuera un resultado y una posesión racional, la constatación de la imposibilidad de extender su dominio a algunos objetos de la realidad no hubiera debido conducir a Platón a una duda hasta tal punto universal que en ella quedaran implicadas las indiscutibles ideas originarias. Considera al contrario, evidentemente, a las ideas como una hipótesis, traducción expresiva de una experiencia interior. Cuando entra en contacto con las bajezas del mundo ya no alcanza a encontrar en ellas, por decirlo así, la prueba de la interioridad esencial, que en su conocimiento estusiasta había supuesto universal, y esto le conduce a un pesimismo absoluto. Platón está cerca de uno de estos momentos cuando escribe el *Parménides*. En conclusión, cada vez que el filósofo, acercándose a un objeto empírico, sea cosa o acción, encuentra una interioridad —intuición matemática, sentimiento moral u ocasión para la fantasía artística— espontánea y a priori, no obstante sus referencias a otros objetos empíricos y su vínculo con el mundo fenoménico, puede considerarla como signo de la idea correspondiente, que está más allá del objeto. Como hemos visto antes, esta idea

expresa el noúmeno, está desprovista de cualquier atribución fenoménica: pero, en la medida en que su conocimiento se alcanza a través de la interioridad ligada al fenómeno, esta particular especie de a priori debe poseer un parentesco íntimo con la idea y tener su misma naturaleza, aunque sea en un grado de perfección inferior. Todo esto remite al *Fedón*, tanto en lo que concierne al pasaje antes evocado, cuanto por la afirmación que ya antes se ha discutido de que se llega a la idea partiendo del conocimiento sensible. Se puede, además, deducir de cuanto se ha dicho que la idea expresa todavía una interioridad, pero pura y suprema, sin referencia ninguna a los objetos del mundo empírico. La vida filosófica capta tanto la interioridad vinculada al fenómeno como la separada: la primera puede ser alcanzada por el artista y el científico, la segunda le corresponde sólo al filósofo.

Según lo dicho, puede parecer extraño a primera vista que Platón parezca a veces identificar efectivamente el conocimiento de las ideas con la intuición matemática; se podría sin embargo decir lo mismo de la spinoziana *cognitio intuitiva* de las cosas *sub specie aeternitatis*, cuyo parentesco con la teoría de las ideas ya ha sido mencionado. De hecho, Spinoza para dar un ejemplo de *cognitio intuitiva* recuerda el acto cognoscitivo inmediato según el cual, dados tres números muy simples, se encuentra el cuarto proporcional;[198] en cambio, cuando en el quinto libro de la *Ética* evoca la *cognitio intuitiva*, se hace evidente que ésta no puede ser limitada a la intuición matemática, sino que es un modo continuo de vida, un ímpetu místico que coincide precisamente con la interioridad pura de la que hablábamos antes. La *cognitio intuitiva* es efectivamente el origen del *amor Dei intellectualis* y no de la matemática, un sentimien-

198 Cf. Spinoza, *Opera* (ed. de J. Van Vloten-J. Land), La Haya 1895², I 104-105 (*Ethica*, II, XL, s. II). Para la estrecha conexión entre matemática y mística en los griegos véase K. Joël, *Der Ursprung d. Naturalphilosophie aus d. Geiste d. Mystik*, Jena 1926³ (1903), 58 y ss., y *Geschichte der antiken Philosophie*, Tubinga 1921, 345.

to extático que se agota en su inmediatez, y no una intuición formal que es principio de una discontinuidad racional.[199] Hay que destacar al respecto una observación de Schopenhauer que hace coincidir perfectamente la contemplación de la idea platónica (ya hemos destacado el gran valor interpretativo de esta teoría) y la *cognitio intuitiva* spinoziana.[200]

Volviendo al texto platónico, veíamos que se planteaba el problema de la participación de las cosas en las ideas. A la pregunta de Parménides sobre si ésta debe comprenderse en sentido total o parcial, Sócrates escoge la primera hipótesis; de hecho, no sólo la asume, sino que incluso se atreve a defenderla después de la crítica de Parménides, lo que ocurre raramente en el curso del diálogo, y la segunda objeción de Parménides es bastante débil (131 a-c). Evidentemente, no es necesario explicar los motivos de esta preferencia, que es bastante natural en una concepción de la idea como la que hemos ilustrado. Sin duda era difícil traducir a una teoría racionalmente sólida el *chorismós*, cuyo valor primitivo, como aparece en el *Fedón*, debía falsearse fatalmente en el curso de la fase expresiva en una posición ontológica. Precisamente contra ella juega un importante papel la crítica racional de Parménides. En realidad, el auténtico *chorismós* se vive en el mundo sensible y debe decirse por tanto que la idea en tanto contenido nouménico está toda entera en la cosa singular: más precisamente, es la cosa la que está en la idea, o mejor todavía, la localización de ésta es un fenómeno que radica en la idea, y una apariencia de la idea misma, la cual constituye su fundamento insuprimible.

199 Cf. Spinoza, Opera, I 255 (At nihilominus *sentimus* experimurque nos aeternos esse) y 259 (*Ethica*, V, XXIII-s. y XXXIII).

200 Cf. Schopenhauer *Werke*, I 245 (*Die Welt als Wille u. Vorstellung*, 3, 34): «Es war es auch, was dem Spinoza vorschwebte... In solcher Kontemplation nun wird mit Einem Schlage das einzelne Ding zur *Idee* seiner Gattung und das anschauende Individuum zum *reinem Subjekt des Erkennens*», «no diferente del resto era el pensamiento de Spinoza... En esta contemplación la cosa concreta se convierte de un trazo en la *idea* de su especie, y el individuo que percibe se *eleva a sujeto cognoscente puro*».

Sigue la crítica a la participación parcial; luego, Parménides vuelve a empezar por el principio, definiendo la idea:

> ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξῃ εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἡ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἓν τὸ μέγα ἡγεῖ εἶναι
>
> «cuando te parece que hay muchos objetos particulares grandes, contemplándolos todos, se te aparecerá en cierto modo una sola idea, la misma, que te lleva a creer que lo grande subsiste como unidad» (132 a).

Naturalmente la fórmula les ha parecido a los críticos una vez más una confirmación de la idea-concepto.[201] Sin embargo, obsérvese lo que viene después: Parménides destruye la definición apenas la ha propuesto, con el famoso argumento del «tercer hombre», y Sócrates propone a Parménides, como defensa extrema, considerar que la idea es un νόημα. De este contexto resulta que, en el pasaje citado, la idea tiene un valor ontológico, porque sólo en este caso tiene sentido la prueba del «tercer hombre». El mismo Platón es perfectamente consciente de ello, y escapa de la argumentación llamando a la idea νόημα, es decir, quitándole su carácter objetivo: en cambio, un poco más adelante (132 e-133 a), cuando la idea adquiere de nuevo un valor ontológico, vuelve a aparecer el «tercer hombre». Sería absurdo además que, si en el pasaje citado se aludiera a la idea-concepto, Sócrates se defendiera de la objeción del «tercer hombre» con la misma propuesta de antes, habida cuenta de que algunos críticos entienden el νόημα como concepto.[202] Una

201 Cf. por ejemplo J. Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, París 1926, 34, y Stenzel *Studien*, 30.

202 Tampoco puede decirse que la definición de la idea como νόημα tenga la finalidad de defenderse de las críticas precedentes contra las formas de participación (como pretende A. Diès en su introducción al *Parménides* de Les Belles Lettres, París 1924, 26), porque la nueva propuesta de Sócrates apunta, dado el contexto, de modo particular contra las objeciones que inmediatamente la preceden. Tampoco se puede atribuir a la idea de

consideración más atenta y fiel al texto nos remite a la concepción fundamental de la idea expuesta antes. En primer lugar, la terminología intuitiva ἐπὶ πάντα ἰδόντι ... τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, «contemplándolos todos... si se los contempla todos con el alma», recuerda los diálogos juveniles. Además, encontramos también aquí la distinción del elemento trascendental de la idea: ἰδέα ἡ αὐτή ... ὅθεν ἓν τὸ μέγα, «[una sola] idea, la misma... que [te lleva a creer que subsiste] lo grande como unidad» (entendiendo ἰδέα en su significado técnico, no en el de *carácter, impronta*). Finalmente, adviértase que en el pasaje objeto de examen lo que a primera vista parece la aplicación del argumento formal del «tercer hombre» no es en realidad más que una aclaración de la inadecuación de la interioridad ligada al objeto con la interioridad separada, o mejor, la constatación de que en todo objeto sensible se puede con el tiempo descubrir una interioridad siempre más esencial, aunque no se llegue nunca a la separación total. Con ello estamos ante otra confesión romántica encubierta.

Pasando ahora a la hipótesis del νόημα (132 b-c), puede excluirse de entrada que Platón se refiera al concepto. En efecto, no puede admitirse que sin aclaración ninguna se introduzca un vocablo arcaico y de uso raro con un significado que no es el suyo.[203] Además, en tanto que la palabra es típicamente parmenídea y se usa aquí como algo conocido y presupuesto precisamente frente a los eléatas, lo más lógico sería admitir que debe entenderse en el sentido que le daba el Parménides histórico.[204] De este modo, le corresponde a νόημα el valor de interioridad, y ésta sería la única vez en la que Platón dice explícitamente cuál es el contenido verdadero de su idea. Desde este punto de vista, el pasaje es extremadamente instructivo. La crítica de Parménides lleva a la conclusión de que, dada esta hipótesis, todo se reduciría a νοήματα, resultado que Sócrates se niega a aceptar. Con ello Platón da implícitamente razón de por qué nunca ha teorizado la interioridad, poniéndola con claridad como principio fundamental de la realidad. En efecto, si lo hubiera hecho, la ejecución racional del sistema le habría conducido fatalmente a reducirlo todo a términos de interioridad, y el fenómeno, en su realidad expresiva y exterior, no habría podido ocupar ningún lugar. Y no habría podido mostrar lo que más le importaba, la separación de la esencia: una interioridad que no tiene fuera de sí nada que la exprese no es una interioridad. Prefirió objetivar la esencia en un plano superior antes que transformar la apariencia en interioridad.

Prosigue después el examen de Parménides, y la teoría de las ideas queda definitivamente desmantelada: por una parte, el «tercer hombre» le cierra el paso, y por la otra, la aplicación rigurosamente racional del *chorismós*, que conduce a la separación y la incomunicabilidad absoluta de los dos mundos y hace

magnitud, como se ha presentado en 132 a, un valor formal, y pretender luego que la argumentación del «tercer hombre» está fundamentalmente errada (cf. Taylor, *Plato*, 355), cuando Platón, como hemos dicho, sólo a continuación le quita a la idea su valor objetivo y lo hace para huir de esa objeción que él no consideraba un sofisma según todos los indicios.

203 Cf. Ast, *Lexicon platonicum*, 3 vols., Leipzig 1835-1838 (reed. anast. Bonn 1956), II 384. Obsérvese que en este pasaje el término aparece unas seis veces y no es sustituido nunca por otra palabra donde podría serlo: fuera del *Parménides* lo encontramos sólo una vez en *Men.* 95 e, formando parte de una cita de Teognis, una en *Symp.* 197 e, en un pasaje retórico y entretejido con palabras rebuscadas (discurso de Agatón) y una en *Polit.*, 260 d, en un contexto enteramente irrelevante. En la filosofía preplatónica νόημα aparece una vez en Jenófanes, Gorgias, Antifonte, dos veces en Empédocles y cuatro veces en Parménides: cf. Diels, *Vors.*[5] III 292-293.

204 Para comprender la afinidad de este pasaje con el pensamiento real del eléata compárese lo que Platón dice en 132 b-c: ἓν ἕκαστον ἐστι τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός; ... — ἀλλὰ τινός; — ναί — ὄντος ἢ οὐκ ὄντος; — ὄντος, «cada uno de estos pensamientos es uno, pero ¿pensamiento de nada? [—Es imposible.—] ¿Un pensamiento por tanto de alguna cosa? —Sí. —¿De alguna cosa que es o que no es? —De alguna cosa que es», con Parm. 8, 35-36: Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, εν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, Εὑρήσεις τὸ νοεῖν, «ya que sin lo que es, en lo que es expresado, / no encontrarás el pensamiento». Cf. además Wahl, *op. cit.* 37. Tenemos otra comparación interesante entre 132 b: οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς, «[a menos que cada una de estas ideas sea un pensamiento,] que no tiene que surgir de ninguna parte sino del alma», y *Ep.* VII 341 d: ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον, «[verdad] surgida del alma», en un contexto indiscutiblemente místico.

que las ideas sean declaradas definitivamente incognoscibles. Alcanzamos de este modo el momento culminante, en el que se enuncia la sustancia de todo el diálogo:

> ὥστε ἀπορεῖν τε τὸν ἀκούοντα καὶ ἀμφισβητεῖν ὡς οὔτε ἔστι ταῦτα, εἴτε ὅτι μάλιστα εἴη, πολλὴ ἀνάγκη αὐτὰ εἶναι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἄγνωστα
>
> «de este modo quien escucha se quedará con la duda, y mantendrá que las ideas no existen, y que si existieran alguna vez, resultarían necesariamente incognoscibles para la naturaleza humana» (135 a).

Reaparece aquí un motivo gorgiano, aunque bastante resignado. De nuevo se presenta el terror ante la nada, episódico y separado como una visión inoportuna, pero anunciando el fin de la filosofía. La abnegación de la autocrítica se recompensa pues con un gran resultado especulativo y el carácter paradójico de la argumentación puesta en boca de Parménides tiene un fondo muy serio:

> καὶ ταῦτα λέγοντα δοκεῖν τε τὶ λέγειν καί, ὃ ἄρτι ἐλέγομεν, θαυμαστῶς ὡς δυσανάπειστον εἶναι
>
> «y quien dijera esto parecería que dice algo válido y, como decíamos hace poco, sería casi imposible refutarlo» (135 a).

En sustancia, lo que se enuncia es el resultado de la *Crítica de la razón pura*. Además, el noúmeno subsiste, aunque racionalmente incognoscible, y se alcanza mediante otra experiencia. Que Platón todavía estuviera convencido de la realidad de las ideas después de una indagación tan despiadadamente destructiva es algo que lógicamente no puede derivar sino de la fe fundamental en su momento interior original, más fuerte que cualquier argumentación racional. De este modo se explica que en el curso de la discusión entre Parménides y Sócrates no dude en hacerle asumir a este último las posiciones más dispares, dejando que luego se retracte de ellas con toda

facilidad. La concepción básica de la idea, la que ha mostrado nuestra exégesis, permanece inmutable, sin que la idea-concepto haya sido presentada todavía: cambian las formulaciones expresivas, intentando presentar desde diversos puntos de vista una complejidad indecible, para hacer valer también en el mundo de la apariencia, como construcción de conceptos, lo que tenía una inquebrantable solidez metafísica. Todo es inútil, pero no tiene miedo de declararse vencido. Al final, cuando todas sus tesis racionales han sido destruidas, él sigue creyendo en las ideas. Si también ellas hubieran sido un puro resultado racional, se habrían esfumado, destruidas por una racionalidad más encarnizada. Probablemente Platón debía conocer la mayor parte de las objeciones desde el principio, y angustiaron pero no impidieron su creación, que surgía de un impulso más alto. El mismo Parménides, que se ha presentado como destructor, expresa ahora su fe en las ideas:

> καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν, ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὑρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον
>
> «es hombre de dotes excepcionales el que puede aprender que de toda realidad existe un concepto y una idea en sí y por sí, pero todavía más maravilloso es aquel que descubre todo esto y además puede enseñarlo a otro» (135 a-b).

Del modo más evidente se plantea la distinción entre la experiencia cognoscitiva originaria que permanece encerrada en el individuo y el momento expresivo y educativo, para el que tan sólo es necesaria la racionalidad. Los eléatas admiran a Sócrates porque está en posesión del conocimiento, pero lo critican porque no sabe imponerlo a los demás. Parménides ha vivido según esta aspiración y es por tanto el hombre más adecuado para exhortarle a ese agonismo, al que debe dedicarse la existencia temporal del filósofo. La dialéctica, la indagación racional, como, por ejemplo, la discusión precedente entre Só-

crates y Parménides, sirve para construir hipótesis, para dar formulaciones teóricas que establezcan firmemente la verdad frente a todos, pero ésta ya ha sido *descubierta* antes, y subsiste eterna fuera de cualquier demostración racional. Lo mismo repite poco después Zenón, con una claridad parecida:

> ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν ἔχειν[205]
>
> «sin discurrir, atravesando todas las cosas, es imposible que quien ya ha encontrado la verdad tenga una posesión racional» (136 e).

En estas palabras y en las citadas antes podría descubrirse además una fe última en la razón: el hombre «todavía más maravilloso» quizá atrapará la inasible esencia de las cosas. El «discurrir» antes citado es precisamente el método que han usado los eléatas a lo largo del diálogo y tienen plena confianza en él, porque es el único verdaderamente científico y cumplido. El resultado es paradójico: no sólo la teoría de las ideas, la doctrina misma de Parménides al igual que cualquier posible construcción racional, resultan aniquiladas por medio de este examen en profundidad. La verdadera finalidad de la segunda parte del *Parménides* consiste precisamente en demostrar hasta la saciedad que el conocimiento del noúmeno es inalcanzable por esa vía, estableciendo como totalmente definitivo el resultado de la primera parte del diálogo. La racionalidad helénica muestra aquí su más profunda naturaleza, la de anularse a sí misma, mostrar lo ilusorio del mundo como representación. La declaración de incognoscibilidad de las ideas sólo se abandona para plantearse con más fuerza a continuación y ampliada como condena universal de la razón. La ebriedad de un agón supremo, la inventiva y el juego constituyen el contenido vital de esta destrucción, en el que los conceptos se convierten

205 Aceptamos ἔχειν, cód. Bodl. (Procl.), en lugar de la lectura común σχεῖν, cód. Ven.

en instrumentos inesenciales de una diversión para hombres fuertes. No sólo se anticipa la *Crítica de la razón pura*, sino que sus resultados no son considerados en cierto sentido una cosa seria. El mismo Parménides dice que lo que pretende llevar a cabo es una πραγματειώδης παιδιά, «un juego serio»: el sabe ya que los conceptos son heterogéneos a la verdad. Esa tarea ya no le corresponde, puesto que ahora es viejo: γύμνασαι μᾶλλον ... ἕως ἔτι νέος εἶ, «ejercítate a fondo... mientras seas todavía joven», le había dicho poco antes a Sócrates. Estas palabras nos llevan una vez más a la vida de Platón. La racionalidad destructiva es propia del joven entusiasta que no quiere abandonar nada de la verdad trascendente, que espera siempre imponerla tal cual es. Al envejecer, se renuncia a encadenar lo inexpresable, y se construye algo con la razón. La idea-concepto que estará en la base de su futura construcción se introduce precisamente en la segunda parte del diálogo. Y es precisamente aquí donde Platón declara que esta vía no conduce a nada, aun antes de recorrerla a fondo. Es una incitación a no seguirlo, dirigida a los pocos que han visto la pradera supraceleste.

Evidentemente, el que las indagaciones conceptuales de la segunda parte del *Parménides* no lleguen a conclusión alguna es debido a su contenido, que sigue siendo nouménico. Para poder construir, la racionalidad debe convertirse en ciencia del fenómeno, como ocurrirá en el *Sofista* y el *Político*. En cambio, las nuevas hipótesis del *Parménides* son una última mirada al múltiple trabajo del pasado, dan expresión lógica, en un extremismo que hace que se anule a sí misma, a las diversas intuiciones fundamentales de la realidad que han sido experimentadas. Diversos sistemas filosóficos, todos los que Platón cree posibles, están representados en su mutuo contradecirse y en el absurdo particular de cada uno. La paradoja griega llega aquí a su colmo: nada hay más serio que esta indagación y nada es más ridículo.

La hipótesis del εἰ ἕν ἐστιν, «si el uno es uno» (137 c), refleja la posición inicial del *Fedón*. La soledad de la esencia interior no es teorizable: en cuanto καθ' αὑτήν, χωρίς, «por

sí misma, separada», la ψυχή no tolera atributos, es «sola» en sentido absoluto, pura y ascética, exenta de gozo y de dolor.[206] Pero esta experiencia no agota la realidad. En otro momento fundamental se aprende que el ἕν tiene algo diferente fuera de él, un mundo de esencias interiores que la segunda hipótesis sintetiza en el ἔστιν (ἓν εἰ ἔστι), «el uno, si es, [¿es posible que sea pero no participe del ser?]», 142 b). Este conectivo, esta primera forma universal en la que se presentan las esencias contrapuestas, no tarda en mostrar los elementos que une (τὸ ἓν ὂν πολλὰ ἐφάνη, «[y puesto que participa del ser] el uno que es se muestra como múltiple», 143 a); establecida la conjunción entre el ἕν y el ἔστιν, puede decirse todo del primero, la esencia primitiva está rodeada por todas partes de otras infinitas esencias que le son profundamente afines. Esta pluralidad nouménica es además la expresión de una experiencia anterior, quizá la más vital, la del contacto mismo que precede a la distinción, el punto de encuentro entre dos esencias, que no pertenece ni a la una ni a la otra, pero las condiciona a ambas y se objetiva en su contraposición. Es éste el «tender» (ὀρέγηται) del *Fedón* y el «todo» (ὅλον) del *Simposio*, la estable inestabilidad que es la raíz de todas las cosas, detenerse y ponerse en movimiento (ὅταν δὲ κινούμενόν τε ἵστηται καὶ ὅταν ἑστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι μεταβάλλῃ, «cuando está en movimiento, estar parado, y moverse cuando está parado; [esto no puede ciertamente suceder en el interior del tiempo]», 156 c; cf. ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν, «pasando al afuera he aquí que se detienen [en el dorso del cielo]», *Phaedr.* 247 b). No se trata del *chorismós* absoluto, ascético de la primera hipótesis, ciego

206 Cf. *Maitrâyana-Upaniṣad*, 2, 6 (Deussen): «Prajāpati, fürwahr, bestand allein zu Anfang. Er hatte keine Freude...», «en verdad, Prajāpati existía sólo al inicio: al estar solo, no gozaba...» (*Upaniṣad* 553); *Brihadâranyaka-Upaniṣad*, 1, 4, 1: «Am Anfang war diese Welt allein der Atman, in Gestalt eines Menschen. *Der blickte um sich: da sah er nichts anderes als sich selbst.* Aber er hatte keine Freude», «en el origen existía sólo el *ātman*, bajo la forma de *Puruṣa* (Huevo Cósmico primordial). *Mirando alrededor no veía a nadie sino a sí mismo.* Al estar solo, no gozaba».

ante la riqueza de la vida y atrapado en una sustancialidad sin atributos, sino de un *chorismós* interior a la vida, reconocimiento de una multiplicidad irreducible (en la conclusión de esta parte se dice: ταῦτα δὴ τὰ παθήματα πάντ' ἂν πάσχοι τὸ ἕν, εἰ ἔστιν; «a todas estas condiciones estará sujeto el uno, si es», 157 b) que debe todavía distinguirse, un momento (llamado φύσις, 156 d, aquí en el sentido más profundo de la palabra) que es planteado explícitamente en su naturaleza nouménica, fuera del tiempo (οὔτε ἐν χρόνῳ ὄν, «no en el interior del tiempo», 156 d; ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, «fuera de todo tiempo», 156 e), es decir, fuera de la forma suprema en la que puede objetivarse y coordinarse una multiplicidad, y sin embargo es captado en el fluir de la vida concreta, como instante (τὸ ἐξαίφνης, 156 d), como esa imprevista revelación entusiástica y artística que hemos encontrado en el *Fedro* y en el *Simposio*, que ya no está exenta de gozo ni de dolor, como era el caso del «si el uno es uno», porque no es pálida soledad, sino anhelo y contacto, y regresa con el «el uno, si es», determinado en algún modo, aunque no pueda decirse de qué manera, ya que en su naturaleza más profunda οὔτε ἔστι τότε οὔτε οὐκ ἔστι, «ni es, ni no es» (157 a). Aquí Platón se atreve a teorizar la interioridad misma, convencido como está del carácter paradójico de tratar como homogéneo lo heterogéneo (τὸ ἄτοπον τοῦτο ... ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπος, «esta cosa absurda... esa absurda naturaleza del instante» 156 d) y se contenta con presentar el asunto.

Para completarse la expresión racional debe traducir el *chorismós* a términos metafísicos, objetivándolo en la contraposición noúmeno-fenómeno, ἕν-τἆλλα, «uno-múltiple», en la que el valor esencial y separado del primer término, aun sin conservar su cualidad interior, no puede ser malentendido como mera representación, resultando evidente su preeminencia por la misma construcción expresiva. De ahora en adelante se mostrarán configuraciones diferentes del sistema más que nuevas posiciones interiores fundamentales. Dada la pluralidad fenoménica de «el uno, si es», puede decirse todo de lo

«múltiple» (cuarta hipótesis). El mundo nouménico se expresa adecuadamente en el fenómeno, y el *chorismós* se reduce a una gradación ascendente de la realidad, como en el *Simposio*. Todo es divino, todo está en todo: lo que le corresponde al «uno» le corresponde también al «múltiple». Además, estas esencias supremas también pueden no expresar sus relaciones eróticas en una *paideia* terrena o sus contactos metafísicos en un «parto» visible; puede suceder que la οὐσία que las mantiene unidas les quite toda tendencia a objetivarse y las deje como αὐτὰ καθ' αὑτά interiores y purificadas como en el *Fedón*, sin nada en el afuera con lo que comunicarse o en lo que reflejarse (χωρὶς μὲν τὸ ἓν τῶν ἄλλων, χωρὶς δὲ τἆλλα τοῦ ἑνός, «el uno separado de la multiplicidad y la multiplicidad separada del uno», 159 b). De este modo, el fenómeno resulta completamente inesencial en la quinta hipótesis.

En cualquier caso, al noúmeno, desde el punto de vista de «el uno, si es», le falta claridad expresiva. La ambigüedad que surge de la coexistencia de un monismo y un pluralismo esenciales, que conduce además a la paradoja de la tercera hipótesis, no puede resolverse más que objetivando la esencia aún más. Se presenta en ἓν εἰ μὴ ἔστι, «el uno, si no es» (160 c), en el que la totalidad de las esencias contrapuestas (ἔστι) es reconocida como real, pero no queda recogida en el ἕν. La forma lógica sintetiza admirablemente una complejidad metafísica. Se tiene ahora tan sólo αὐτὰ καθ' αὑτά expresivos, plásticos, perfectamente aislados e incomunicables entre sí. La sexta y la séptima hipótesis demuestran además que no se trata tanto de una concepción fundamentalmente diferente, como podría parecer a primera vista, sino de una nueva perspectiva bajo la cual se recoge una misma intuición. Para huir del carácter inexpresable del contacto entre las esencias, que es precisamente el momento más vital, se repliega hacia la esencia aislada, que se presta mejor a ser encerrada en una forma, y se la determina por vez primera como individualidad, distinguiéndola de toda la restante realidad ya reconocida (μὴ ἔστι). Sin embargo, la realidad externa esencial, en tanto que presupuesta, sigue

estando fatalmente ligada al ἕν, a pesar de todos los esfuerzos por separarla, desde el momento que éste, como esencia primitiva, es la condición suprema, y entonces el ἔστι tenderá a afirmarse del ἕν (ἔστιν ἄρα ... τὸ ἓν οὐκ ὄν, «así pues es... el uno el que no es», 162 a), y todo podrá unirse a éste desde el principio, aun estando separado (sexta hipótesis: cf. *Phaedr.* 250 c: ὁλόκληρα ... φάσματα ... ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, «aunque eran íntegramente perfectas [y simples y sin temor y felices] las apariciones —y en un puro resplandor— en el que estábamos iniciados y alcanzábamos la cima de la contemplación]»). Si por el contrario se rompen radicalmente todos los vínculos, el ἕν cae en la soledad absoluta de una individualidad concreta, diferente de la de la primera hipótesis, pura infinitud. El ἔστι permanece en el afuera nebuloso y heterogéneo, puro recuerdo de otras determinaciones esenciales, de experiencias incomunicables, cada una de las cuales está encerrada en sí misma. El contenido interior de esta última hipótesis reclama aquella multiplicidad de esencias solitarias que hemos visto que constituían el planteamiento musical del *Fedón*.

La relación del «uno, si no es» con el «múltiple» puede dar lugar a un reflejo de las individualidades esenciales en el fenómeno donde, multiplicadas infinitamente y entrelazadas en el tiempo y en el espacio, pueden alcanzar a expresarse en las cosas visibles. Esta posición se diferencia de la cuarta hipótesis, donde en el «múltiple» se expresaba el contacto entre las esencias; igualmente aquí se atenúa el *chorismós*, pero es la cosa singular la que, vista *sub specie aeternitatis*, expresa la idea. El planteamiento es frecuente en Platón, es la visión artística de la realidad que se encuentra también en Spinoza y en Schopenhauer. En cambio, la última hipótesis es paralela a la quinta: también aquí el *chorismós* aniquila lo «múltiple». Permanece un mundo de esencias plásticas y determinadas, la *polis* supraceleste del *Fedro*, que no tiene bajo ella nada real.

Se acabó el juego: el mundo de los conceptos ha mostrado hasta el final su naturaleza representativa, de tenue apariencia, de inesencialidad caprichosa y dócil a un tiempo. Las

contradicciones internas de cada hipótesis se exaltan en un vértigo paradójico, cuando todos los resultados se recogen en la fórmula sintética:

> ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται
>
> «que el uno sea o que no sea, el uno y lo múltiple —tanto respecto de sí mismos como recíprocamente—, todos, desde cualquier punto de vista, son y no son, aparecen y no aparecen» (166 c).

La complacencia de la *hybris* enmascara la tristeza de asistir al hundimiento final de la más alta aspiración. El sesgo decadente del *Parménides* está en su ocasional carácter de confesión personal, en dejar aparecer en Platón al hombre que duda y desespera. Platón se somete al planteamiento ilustrado del agonismo griego. El sentido plástico queda arruinado, la creación filosófica no es la máxima ποίησις, indiscutible. La obra es colosal, escrita para todos los siglos por venir, pero no para la Grecia antigua. De ella sobrevive todavía la ambigüedad: puede que su hundimiento no fuera esencial. Una vez expuestas las consecuencias paradójicas de la primera hipótesis, se concluye:

> —ἦ δυνατὸν οὖν περὶ τὸ ἓν ταῦθ' οὕτως ἔχειν; — οὔκουν ἔμοιγε δοκεῖ
>
> «— ¿es por tanto posible que las cosas sean así por lo que respecta al uno? —A mí me parece imposible» (142 a).

II. FATIGA Y DISPERSIÓN

Después del *Parménides* la vida de Platón se hunde en la tristeza. Concluye un lento proceso iniciado veinte años antes. Tras el primer viaje a Sicilia había quedado subyugado por el demonio político y el *bios* pitagórico, ya el *Simposio* se había resentido de

ello. Sin embargo, la plenitud de vida y el *eros* hacia Dion habían mantenido todavía a este diálogo en una esfera ascendente y fresca. En los años siguientes la vida fue cristalizándose en esquemas. El heroísmo interior costaba demasiado y el reposo del compromiso atrajo a Platón: el lustre de la Academia le pareció algo placentero. Este cambio recuerda de cerca la evolución de Goethe, y en ambos casos la gloria mundana del hombre universal se paga con una íntima vileza que renuncia a cuanto la juventud exuberante ha permitido entrever como el verdadero camino. Evidentemente, no son las influencias exteriores las que provocan esa decadencia, todo lo más constituyen las ocasiones para que un rasgo fundamental del carácter se manifieste de golpe. Algo de rígido, de duramente abstracto forma parte de la naturaleza de Platón, un rasgo apolíneo, un moralismo social y un desprecio por el hombre frente a la divinidad que encuentran plena correspondencia en el espíritu pitagórico.[207] Frente al aspecto diletante y genial de la cultura ática, que siempre ha irritado a Platón, el pitagorismo se presenta como una construcción dogmática sólida, una indagación científica seria y especializada. Sobre esta base Platón crea por vez primera la cultura oficial y escolástica que ofrece a la posteridad. La ciencia, como sistema de saber separado de la vida, nace entonces: el conocimiento es un fin en sí mismo, subordinado tan sólo a una unidad constructiva. La actividad especulativa es dividida, organizada, dirigida, deja casi de ser una σχολή, «*otium*», para convertirse en un deber, y la filosofía por vez primera se hace profesional. El pensamiento se vuelve hacia esquemas fatales, y el predominio de la *paideia* política se refleja metafísicamente en la aparición del finalismo. En la persona de Arquitas se impone el recuerdo vivo de la antigua aristocracia pitagórica. Platón se vuelve una vez más hacia el pasado, pero se olvida de Heráclito, Parménides y Empédocles: su lucha por detener la caída de un mundo se desplaza al absur-

207 Sobre este valor de Apolo, cf. Wilamowitz *Glaube* II 35-36.

do terreno político. Confía en una revolución milagrosa, que incluso hubiera podido triunfar, por un concurso fortuito de circunstancias y sin esperanza ninguna de estabilidad, en el fluido y fatal curso histórico de aquella época, pero que compromete toda su vida en una dirección forzada, y agota el ímpetu que se había revelado en su juventud. En cualquier caso, el modelo escogido en el pasado para esta actuación política, la sociedad pitagórica, era un elemento aberrante y decadente del mundo que quería reconstruir. Dedicó largos años a la elaboración de la *República*, que traduce el estado pitagórico a términos modernos y petrifica el *eros* en una apolineidad abstracta. La ética irrumpe en la metafísica, se construye una teología de los conceptos morales, y penetra de manera tímida y a la vez herética para la antigua grecidad, la libertad del querer (mito de Er). La misma actividad literaria tiene para Platón un valor nuevo. Los filósofos más antiguos habrían encontrado la obra de Platón increíblemente extensa y ociosa en parte: escribió mucho durante su juventud, más para divertirse que por otra cosa, siguiendo el gusto polémico y brillante de Atenas, y escribió todavía más a continuación, retomando seguramente pasajes no publicados, como el *Fedón* o el *Fedro*, esta vez con una precisa intención política y profesional. Se crearon los instrumentos objetivos de la investigación filosófica, y por vez primera la desbordante riqueza de la lengua griega es encadenada a una terminología que pretende convertirse en oficial.

Con el segundo viaje a Sicilia se completa esta evolución y comienza otra fase, más dolorosa. Hasta aquí Platón ha sido dueño de su vida, ha expresado su personalidad con el control de un dominador: ahora la fatalidad de los acontecimientos le arrastra como a una pobre individualidad política. El agonismo máximo de la antigua Grecia, el que se da entre la filosofía y la política, una vez el equilibrio se ha inclinado a favor de esta última por obra de Atenas, concluye ahora con la derrota definitiva de la filosofía. Un siglo antes o poco más, la política había pedido protección a la filosofía: se le habían pedido leyes a Parménides y se le había ofrecido el poder a Empédocles

—sin obtener gran atención— y ahora era la filosofía la que se inclinaba ante la política, encomendándose a su benevolencia y suplicando que se la tomara en consideración. Las relaciones entre Dioniso II y Platón están lejos de ser honrosas para este último, y sobre todo para los valores inapreciables que él todavía representaba. Platón suelta todo el lastre que puede, abandona las cosas que le son más queridas, el *chorismós* y la metafísica, conceptualiza y lo simplifica todo, reduciendo completamente la filosofía a ciencia del fenómeno, no duda en modificar sus doctrinas políticas en sucesivos compromisos, aplasta la *eleutheria* griega bajo un abstracto yugo tiránico y teológico que supera a veces los límites de la apolineidad más rígida para aparecer casi bárbaro, pero todo esto no le aligera lo suficiente como para mantener con éxito la lucha en un plano en el que otros le superan. Abandona sus privilegios únicos para ser derrotado en un campo vulgar. La Academia se convierte en un teatro de intrigas, se prepara la figura poco simpática del filósofo que en la época helenística está entre bambalinas de todas las conjuras políticas.[208]

Todo acaba mal, casi ridículamente: Platón hace de profesor incomprendido en la corte de Dioniso y evita milagrosamente las iras de los mercenarios; más tarde Dion se muestra incapaz de estar en el poder, y acaba asesinado como un tiranuelo. El maligno Dioniso, con la intuición práctica del conocimiento de los hombres, golpea en el punto más débil, propagando una falsificación de la doctrina más íntima del filósofo. Esto acarrea el derrumbamiento final. Tras haberse dirigido durante buena parte de su vida por un camino que no era el suyo, Platón ve violada la reserva que constituía un elemento fundamental de su carácter. La intimidad oculta que

208 Sobre la posterior importancia política de las escuelas filosóficas, cf. Wilamowitz *Ant. v. Kar.* 178-180, 187-195; Burckhardt *Griech. Kult.* IV 645. Un juicio favorable sobre las doctrinas políticas de Platón y sus aplicaciones, aunque en un sentido diferente del nuestro, en Burckhardt *Griech. Kult.* I 287.

había llevado con él durante los años de dispersión, y de la que quería que se ignorase no sólo el contenido, sino también la existencia misma, es hecha pública ahora bajo un falso ropaje. Intenta por lo menos salvar esa intimidad, renegando de su actividad política, aunque demasiado tarde, y minimizándola. En la carta séptima justifica al detalle su intervención política, confiesa que ha sido arrastrado a ella (327 b-329 b), y orgullosamente declara estar en posesión de una sabiduría intangible: no quiere cerrar su vida admitiendo la fractura fundamental de su personalidad. Frente a todo esto, el silencio hubiera sido quizá más digno que esta sorprendente mezcla de sagrado y profano, que casi nos impediría creer, si existiera algún motivo serio para ponerla en duda, en la autenticidad de la famosa digresión filosófica de la carta séptima.[209] Al final la fractura se hace de todos modos evidente. En la excitación de la autodefensa declara:

> διὸ δὴ πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων πέρι πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβάλῃ
>
> «precisamente por ello todo hombre serio se guarda mucho de escribir cosas serias para no exponerlas a la envidia y a la incomprensión de los hombres» (344 c),

209 Disipada toda duda ya respecto de la autenticidad de la carta séptima en conjunto, algunos críticos han considerado que la digresión no era genuina, evidentemente por su indiscutible misticismo, que no cabe en sus interpretaciones (recordemos al más autorizado: C. Ritter, *Platos Gesetze: Kommentar*, Leipzig 1896, 367-376, y *Neue Unters.*, 404-405, que precisamente se basa en motivos psicológicos, reconociendo que estilísticamente no puede probarse nada en contra de la autenticidad del pasaje). Éste no es realmente un motivo suficiente, como no lo sería la consideración que hemos hecho en el texto. Una vez reconocida la autenticidad de la digresión de 341 a-b a 345 c, cualquier intento de disminuir o alterar su significado místico está condenado al fracaso (entre los estudios más recientes, véase G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Florencia 1938, 82-111). El misticismo del pasaje, que confirma de modo concluyente nuestra interpretación, está tan claro que vuelve ociosa cualquier demostración.

olvidando que ha escrito demasiadas obras en su vida como para poder presentarse ahora con los ropajes de un «hombre serio», y añade:

> ὅταν ἴδῃ τίς του συγγράμματα γεγραμμένα εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶν ἄττ' οὖν, ὡς οὐκ ἦν τούτῳ ταῦτα σπουδαιότατα
>
> «cuando se ven obras escritas por alguien, sean las leyes de un legislador o escritos de otro género, se debe concluir que estos escritos no eran para el autor las cosas más serias»,

cuando en los últimos años no se ha ocupado más que de política y legislación.[210]

Platón sigue luchando y se lleva a la tumba su secreto, la luz y la vida de aquel mundo pasado que no regresará. Ahora que todo está perdido, puede al menos decir claramente que ha tenido un secreto, sin tener ya la necesidad de enmascararlo bajo exaltaciones poéticas o paradojas dialécticas, y puede hacerse fuerte finalmente detrás del baluarte de la altanería presocrática.

Desde esta posición, que incluso en ese momento preciso de decadente confesión de la propia intimidad sabe que está usurpando —y es la primera vez que un filósofo griego llega a tanto—, les ofrece a los amigos de Dion un λόγος ἀληθής, «discurso verdadero» (342 a). Se trata, sin embargo, de un *logos* solamente, no de la verdad en sí (dice en efecto un poco después διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές, «a causa de la debilidad de los discursos», 342 e).[211] pero tal vez es cuanto sus lectores pueden alcanzar a comprender. También aquí Platón adoptará su ya habitual esquematismo didáctico, con la división es-

210 Para la interpretación de los dos pasajes referidos, cf. Wilamowitz *Pl.* II 297-298; P. Friendländer, *Platon*, 3 vols. Berlín 1954-1960² (1928-1930), I 133-135 interpreta mal el significado del segundo; es preferible F. Novotny, *Platonis epistulae*, Brno 1930, 232-233.

211 En 344 d todavía más explícitamente se llama a la digresión μῦθος, «relato»; cf. Pasquali, *op. cit.* 113.

colástica de los cinco grados del conocimiento (342 a-b), con la exigencia de estar en posesión de los cuatro primeros para que se pueda ascender al supremo (342 d-e, 344 b, donde se encuentra aquella abstracta construcción pedagógica vertical, que ya habíamos observado en el *Simposio*), con la designación misma del conocimiento supremo como φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, «comprensión de cada realidad individual e interioridad» (344 b), dando al mismo misticismo su forma más simple de conocimiento *sub specie aeternitatis* del ἕκαστον.[212] El mismo contenido vital del *Parménides* no tiene ya necesidad de máscara, y se expone ahora abiertamente en términos simplificados. El contraste entre el ἕν y el ἔστιν, despojado de su complejidad metafísica, se traduce en la antítesis lógica del τί y del ποῖόν τι, «esencia y cualidad» (342 e, 343 b-c). Este último constituye el campo del juicio, o mejor, de la representación, es decir, de la distinción entre sujeto y objeto, y está condenado a permanecer fundamentalmente heterogéneo a la interioridad del τί, que no puede ser captado sino en sí mismo, fuera de cualquier relación. Toda nuestra vida representativa se esfuerza pues en vano por alcanzar el τί, y es su naturaleza la que lo impide:

> τὸ μὴ ζητούμενον ἕκαστον τῶν τεττάρων προτεῖνον τῇ ψυχῇ ...οὐχ ἡ ψυχὴ τοῦ γράψαντος ἢ λέξαντος ἐλέγχεται, ἀλλ' ἡ τῶν τεττάρων φύσις ἑκάστου, πεφυκυῖα φαύλως

212 De nuestras investigaciones precedentes ha resultado que la interioridad esencial de cada realidad individual no constituye el límite más profundo del pensamiento platónico. Es interesante en la frase citada el uso del término φρόνησις que regresa casi con el mismo significado de la primera versión del *Fedón*, demostrando la solidez de la vida más íntima del filósofo, y νοῦς, que recuerda el significado parmenídeo.

Es interesante en la descripción precedente del conocimiento supremo en 341 c-d la ambigüedad del uso de συνουσία, συζῆν «estar, vivir juntos», que en el texto parece referirse a la relación entre maestro y discípulo (cf. Frienländer, *op. cit.* I 70; Novotny, *op. cit.* 217), señalando a la vez al significado más profundo de contacto entre las esencias (*Phaed.* 83 e; *Symp.* 211 d, 212 a).

> «cada uno de los cuatro elementos le ofrece al alma lo que ésta no busca... no es el alma de quien escribe o habla la que queda refutada, sino la naturaleza de los cuatro elementos que es defectuosa» (343 c-d).

Aristóteles no comprenderá este *chorismós*, al no poseer ni esa ψυχή ni ese τί.

Platón se recoge en sí mismo, en el baluarte interior que el mundo quiere negarle, no contento con haberle destruido todo su exterior, y que

> κεῖται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου
> «yace en su parte más bella» (344 c).

La ἀθανασία del *Simposio* ha sido un breve sueño. No pudo expresarse apolíneamente en la apariencia como en los antiguos: el final no es sereno. *The rest is silence.*

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Albertelli	P. Albertelli, *Gli elementi. Testimonianze e frammenti*, Bari 1939.
A. f. G. d. Ph.	«Archiv für Geschichte der Philosophie», Berlín 1888 y ss.
von Arnim *Chronol.*	H. von Arnim, *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der plat. Dialoge*, in «Wien. Sitzsber.», 169, 1912.
Beloch *Gr. Ges.*	K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, 4 vols., Estrasburgo-Berlín 1912-1927^{2}.
Berl. Sitzsber.	«Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin».
Bernays *her. Br.*	*Die heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Literatur*, von J. Bernays, Berlín 1869.
Bidez *Biogr. d'Emp.*	J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, Gand 1894.
Bignone *Emp.*	E. Bignone, *Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Roma 1963 (Turín 1916).
Brecht *Her.*	F. J. Brecht, *Heraklit. Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie*, Heidelberg 1936.
Burckhardt *Griech. Kult.*	J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, hrsg. von F. Oeri, 4 vols., Berlín-Stuttgart 1898-1902.
Burnet *Early gr. phil.*	J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres 1930^{4} (1892).
Calogero *St. sull'El.*	G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma 1932.
Diels *Chr. Unt. Apoll.*	H. Diels, *Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika*, en «Rheinisches Museum», 31, 1876.
Diels *Herakl.*	H. Diels, *Herakleitos von Ephesos*, Berlín 1909^{2} (1901).
Diels *Parm.*	H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlín 1897.
Dox.	*Doxographi Graeci*, coll. rec. etc. H. Diels, Berolini 1965 (1879).
Dümmler *Kl. Schr.*	F. Dümmler, *Kleine Schriften*, 3 vols., Leipzig 1901.
EM	G. Colli, *Lezioni di storia della filosofia antica. Empedocle*, Pisa 1948.
FGrHist	*Die Fragmente der griechischen Historiker*, von F. Jacoby, Leiden 1954^{2} (1922).
Fränkel *Parm.*	H. Fränkel, *Parmenidesstudien*, in «Nachrichten d. Geschichte d. Wissenschaften zu Göttingen», 1930.

Gigon *Unters.*	O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935.
Jahrb. f. Kl. Phil.	«Jahrbücher für klassische Philologie», 1831-1897.
Jacoby *Apoll. Chr.*	F. Jacoby, *Apollodors Chronik*, in «Philol. Unters.», 16, Berlín 1902.
Kern *Rel. d. Gr.*	O. Kern, *Die Religion der Griechen*, 3 vols., Berlín 1963^{2} (1926-1938).
Lutoslawski *Pl. Log.*	W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic with an account of Plato's Style and of the Chronology of his writings*, Londres 1905^{2} (1897).
Lütze *Anax.*	F. L. Lütze, *Über das ἄπειρον Anaximanders*, Leipzig 1878.
Mullach *Fr. Ph. Gr.*	*Fragmenta Philosopharum Graecorum*, coll. rec. etc. F. W. A. Mullach, París 1860.
Natorp *Pl. Ideenl.*	P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einfürung in den Idealismus*, Leipzig 1921^{2} (1903).
Nietzsche KGW	F. Nietzsche, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlín 1967 y ss. (ediz. it. Milán 1964 y ss.).
Peipers, *Ont. plat.*	D. Peipers, *Untersuchungen über das System Platos*, Leipzig 1874.
Reinhardt *Parm.*	K. R. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916.
Ritter *Neue Unters.*	C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, Leipzig 1910.
Schopenhauer *Werke*	A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hrsg. von E. Griesebach, bearb. von E. Bergmann, 6 vols., Leipzig 1920-1921^{3}.
Stenzel *Studien*	J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Leipzig 1931^{2}.
Taylor *Plato*	A. E. Taylor, *Plato, the Man and his Work*, Londres-Nueva York 1929^{3} (1926).
Upaniṣad	*Upaniṣad antiche e medie*, introduzione, traduzione e note di P. Filippani Ronconi, Turín 1968 (1960-1961).
Vors.^{5}	*Die Fragmente der Vorsokratiker*, von H. Diels, hrsg. von W. Krantz, 3 vols., Berlín 1934-1937^{5}.
Wien. Sitzsber.	«Sitzungsberichte der Kais. Kön. Akademie der Wissenschaft in Wien».
Wilamowitz *Ant. v. Kar.*	U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, Berlín 1881.
Wilamowitz *Glaube*	U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Berlín 1931-1932.
Wilamowitz *Pl.*	U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, 2 vols., Berlín 1920^{2} (1919).
Zeller	E. Zeller-W. Nestle, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 6 vols., I 1, Hildesheim 1963^{6} (= Leipzig 1919), II 1, Hildesheim 1963^{6} (= Leipzig 1920), II 2, Hildesheim 1963^{5} (= Leipzig 1922).
Zeller-Mondolfo	E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I 2, Florencia 1967^{2} (1950).

ÍNDICE DE FUENTES Y CONCORDANCIA CON *LA SAPIENZA GRECA*

Los arábigos en *cursiva* remiten a las notas.

La naturaleza ama esconderse
se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2009, en los talleres de
Gráfica, Creatividad y Diseño, S.A. de C.V. ubicados en
Av. Pdte. Plutarco Elías Calles 1321-A, Col. Miravalle,
C.P. 03580, México D.F.

Sexto Piso es una editorial independiente, cuya principal línea de edición versa sobre textos de filosofía, literatura y reflexiones sobre problemas contemporáneos. La idea que nos impulsa es la de crear un espacio donde se pueda acceder a ciertos textos que generalmente pasan inadvertidos pero que son pilares de la cultura universal. La política editorial pretende ser rigurosa, lo que nos aleja de objetivos estrictamente comerciales. Intentamos ir tejiendo los distintos títulos que conforman nuestro catálogo a la manera de una novela, es decir, buscando que cada libro publicado sea un capítulo.

«Bello es, sin reservas, el amor a la verdad. Lleva lejos y es difícil alcanzar el final del camino. Más difícil es, sin embargo, la vía de regreso, cuando se quiere decir *la verdad*». Tales son las palabras con las que Giorgio Colli anticipa este libro, que constituye una invaluable interpretación de la sabiduría griega y, a través de ella, de su cultura. Es en la filosofía presocrática en donde revive, transfigurada, toda la esencia del universo griego: la pluralidad de los dioses olímpicos, que de algún modo traducía ya plásticamente las cualidades metafísicas del mundo, es profundizada y puesta al desnudo como una multiplicidad palpitante de esencias escondidas e individuadas, que llegan a ser concebidas en el marco de sistemas conceptuales completos y armónicos, a partir de los cuales es posible tener un acercamiento, nunca definitivo, a lo «irrepresentable», aquello de lo cual el mundo es expresión.

Es por ello que Colli se enfoca en obtener, a partir de un método histórico-filológico «que clarifique las "expresiones lejanas" y las ponga a nuestro alcance», una interpretación lo más pura posible del pensamiento de estos primeros filósofos, que nos permita deshacernos «de casi toda la crítica moderna que interpreta a los presocráticos según lo que cree entender Aristóteles». De ahí que dedique tres lecciones a tratar precisamente el problema de la transmisión aristotélica de la sabiduría arcaica, para después darnos un retrato de los tres grandes representantes de ésta: Parménides, Heráclito y Empédocles, y por último pasar, en tres tiempos, por el pensamiento de Platón, «crepúsculo espléndido» de esta incesante búsqueda de la verdad.

El resultado es, como bien señala Miguel Morey —traductor y prologuista de este libro—, un desafío al lector, a los límites de su pensamiento, invitándolo a ir más allá. «No son pocos los buenos lectores de Colli que afirman que éste es su libro más perfecto»; «después de haberlo leído, no es posible volver sobre los temas que aquí se tratan de la misma manera que antes [...] Hacer que esto sea posible es sin duda el mejor regalo que al día de hoy puede hacer un sabio».



